ARCHIV FÜR KULTURGESCHICHTE

UNTER MITWIRKUNG VON

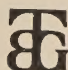
G. DEHIO · A. DOPSCH · H. FINKE · K. HAMPE
FR. KERN · O. LAUFFER · C. NEUMANN
A. SCHULTE · E. SCHWARTZ

HERAUSGEGEBEN VON

WALTER GOETZ UND GEORG STEINHAUSEN

20

ZWANZIGSTER BAND



1930
LEIPZIG UND BERLIN
VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER

Mit Genehmigung der
B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH, Stuttgart
veranstalteter Nachdruck
KRAUS REPRINT LTD.
Vaduz
1965

Printed in U. S. A.

INHALT

AUFSÄTZE

MISCELLEN

LITERATURBERICHTE

MITTEILUNGEN

GRUNDHERRSCHAFT UND BÄUERLICHES WEISTUMSRECHT.[1])

VON ERNA PATZELT.

Der Anteil der Grundherrschaft an den bäuerlichen Rechtsordnungen ist seit einigen Jahren zu einem Problem geworden, dessen Lösung den Wirtschaftshistoriker in gleichem Maße wie den Rechtshistoriker interessiert.

Im allgemeinen legte man bis vor kurzem das Hauptgewicht auf die bäuerlich-genossenschaftliche Struktur der Weistümer. Das führte zu einer Einseitigkeit, da für die Gestaltung des bäuerlichen Rechtes doch auch die Grundherrschaft in Rechnung gestellt werden muß.

Es ist bekannt, daß sich im 12. Jahrhundert ein großer Umschwung der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung Deutschlands vollzog: das Aufgeben der alten Eigenwirtschaft. Hand in Hand damit geht eine Zerschlagung der alten Villikationen in Zinslehen, eine Teilung auch der alten Hufen in kleine Heimwesen. Die wichtigsten grundlegenden Veränderungen in dem Verhältnis von Herrschaft und Bauer lassen sich also in die beiden Worte fassen: Aufgabe des „Eigenbetriebes des Grundherren" und „Unifizierung der Leistungen und Abgaben des Bauern in einer einheitlichen Rente" Beide Erscheinungen reichen in ihren Anfängen teilweise in eine frühere Zeit zurück, aber erst im 12. und 13. Jahrhundert werden sie in vollem Umfange wirksam. Im 14. Jahrhundert sind fast überall die alten Villikationen zu Zinshufen zerschlagen.

Dieser Übergang war kein ganz unfreiwilliger, sondern, wie auch urkundlich belegt, z. T. bewußt. Der Grund für diese Änderung

[1]) Vortrag, gehalten auf dem Internationalen Historikertag in Oslo, August 1928. Eine ausführliche Darstellung mit Begründung aus den Quellen und der Spezialliteratur wird eine größere Arbeit über die Weistümerforschung bringen, die, hoffe ich, noch in diesem Jahre dem Druck übergeben werden kann.

in der Wirtschaftsführung wird uns mehrfach übereinstimmend bezeugt: man will größere Erträge erzielen.

Die günstigen Folgen dieser Wirtschaftsänderung kamen anfangs wirklich auch der Grundherrschaft selbst zugute: eine viel intensivere Ausnützung des Besitzes an Grund und Boden wird damit ermöglicht, eine Mobilisierung desselben angebahnt, die sehr wohl eine Spekulation auf größeren Nutzen erklärlich erscheinen läßt. Zunächst stand dem Rentenbezug an sich, auf dessen Sicherstellung jetzt der Grundherr Wert legte, die Güterzersplitterung keineswegs hindernd im Wege. Im Gegenteil, sie war für den Herrn zunächst sogar von Vorteil, denn er wußte sich daraus erhöhte Einnahmen dadurch zu verschaffen, daß er den Güterfall, das Besthaupt und das honorarium von jedem neuen Teilhaber forderte.

Auf der anderen Seite darf freilich nicht verkannt werden, daß gerade durch die große wirtschaftliche Umgestaltung, welche die Grundherren ursprünglich selbst auf ihren Gütern eingeleitet hatten, vor allem die freien Bodenleihen der Hintersassen, wie Erbpacht und Teilbau, weite Verbreitung fanden, was naturgemäß große Gefahren für die Grundherrschaft selbst heraufführte. Die Tatsache, daß aus der Diensthufe ein selbständigeres Zinsgut wurde, barg schon den Keim zu weiterer Umbildung in sich. Eine zu weit gehende Teilung von Grund und Boden sowie das Bestreben nach steter Minderung ihrer Leistungen tritt immer stärker zutage.

Eben durch die Erbleihen wurden nicht nur Besitzentfremdungen durch die Bauern, die sich jetzt zu großer Wohlhabenheit aufschwangen, erleichtert, sondern auch die Dienste der Bauern an die Grundherrschaften verflüchtigten sich jetzt immer mehr, da die Fronden nun weniger benötigt waren, die in Geld umgelegt wurden.

Überdies ward mit dem Zerschlagen der alten Fronhofsbezirke und Verpachtung ihrer einzelnen Teile die Übersicht über den nunmehr reicher gegliederten Besitzstand schwieriger.

Dies alles drängte zur Abfassung von Besitzstands- und Zinsbüchern hin: es entstehen neue Urbare.

Nicht unwichtig scheint mir in diesem Zusammenhange in Erinnerung zu bringen, daß die Urbaraufzeichnung an sich nicht

immer rechtsverbindlich war. Wenn das Recht des Gutsinhabers, sein Besitz oder die Dienste und Leistungen der Hintersassen zweifelhaft oder strittig waren, so hatte die Grundherrschaft das Recht auf Weisung ihrer Rechte durch die Hintersassen. Man bediente sich also im Streitfalle der Form der Weisung, um die Zinse und Leistungen der Hintersassen durch Aussage dieser selbst zu ermitteln, und in einer auch für die letzteren rechtsverbindlichen schriftlichen Aufzeichnung für die Folge festzulegen. — Dies entsprach einem allgemein üblichen Rechtsbrauch, bei Eigentums- und Besitzstreitigkeiten an Liegenschaften ein eidliches Beweisverfahren auf Grund der Zeugenaussagen der Umsassen anzustrengen.

Die Weisung also war eine Pflicht der Hintersassen. Mögen diese zunächst vornehmlich auf die Weisung des Besitzes gerichtet sein, so dehnten sie sich mit der vorgeschilderten Entwicklung auch auf andere Beziehungen des gutsherrlich-bäuerlichen Verhältnisses aus, und schließlich wurden darüber hinaus in ihnen auch Fragen der Dorfgenossenschaft sonst geregelt.

Damit ist auch bereits der innere Zusammenhang, die Brücke zu den Weistümern im engeren Sinne gefunden, die ja gerade damals in der älteren Zeit — das ist gewiß nicht zufällig — mitten unter urbarialen Aufzeichnungen in die grundherrschaftlichen Bücher eingetragen erscheinen und zunächst vor allem die Rechte der Herrschaft und die Pflichten der Hintersassen auswiesen!

Die Notwendigkeit der Weisung auch für die urbarialen Aufzeichnungen war also gegeben, sobald Unstimmigkeiten zwischen Grundherrschaft und Hintersassen auftraten. Und zu diesen kam es sehr bald nach der großen Umgestaltung des alten Villikationssystems zum Pacht- und Renteiwesen: je mehr die Tendenz der Hintersassen deutlich wurde, sich ihren Verpflichtungen zu entziehen, je mehr sich das Band lockerte, das die Grundherrschaft um ihr altes Villikationsgut geknüpft hatte, altes Villikationsland sich der grundherrlichen Eigentumssphäre tatsächlich entzog und in freibäuerlichem Gut aufging, — um so stärker wird der Grundherr von seinem Recht auf die Pflicht der Hintersassen zur Weisung Gebrauch gemacht haben. Dies war im 14., in anderen Territorien im 15. Jahrhundert häufig der Fall.

Denn nachdem die Verbindung der bäuerlichen und herrschaftlichen Wirtschaft gelöst und die zentralistischen Momente aus der Wirtschaftsverfassung geschwunden waren, gingen die Interessen beider Teile alsbald vollkommen auseinander, indem der Bauer sich als Eigentümer zu fühlen begann, der Grundherr aber nun ängstlich auf Erhaltung dessen bedacht war, was ihm geblieben.

Denn von unten her, von den Bauern aus, machte sich eine Bewegung geltend, welche unter Nichtachtung der von der Grundherrschaft gebildeten Güterkategorien den völlig freien, regellosen Verkehr mit dem grundherrlichen Gut zum Ziele hatte.

Dieser Bewegung setzten die meisten Grundherren keinen irgendwie nachhaltigen Widerstand entgegen, denn in dem Maße als sie mit dem Auflassen des Eigenbaues und der Unifizierung der Grundholdenleistung das Interesse an der Entwicklung der Agrarverhältnisse verloren, schwand auch ihr Interesse an der Geschlossenheit der neuen Kleingüter, und von nun an begannen die Bauern nach eigenem Belieben zu verfahren, die eigentliche Zersplitterung setzte ein.

Zwei getrennte Vorgänge liegen also der Gesamterscheinung zugrunde, die durchaus verschieden sind, sowohl ihrem Zweck und Wesen nach als der Zeit nach, in der sie in Erscheinung treten.

Der erste Vorgang, die vom Grundherrn eingeleitete Bildung von Kleingütern, ist der Hauptsache nach dem 13. Jahrhundert zuzuweisen, der zweite aber, die eigentliche Zersplitterung mitten durch die alten, nun als Zinseinheiten zurückgebliebenen Gutskomplexe hindurch, ist dem 14. Jahrhundert zuzuweisen.

Auch gegenüber dieser neuen Zersplitterung kann von einem allgemeinen Protest der Grundherren nicht gesprochen werden, da sie ja auf das Zusammenhalten des alten Villikationslandes prinzipiell Verzicht geleistet hatten. Bedingung war nur, daß diese Parzellierungen und Gutsübergänge nicht ohne Mitwirkung der Herrschaft vorgenommen wurden.

Gerade die Herrschaft aber suchten die Bauern dabei zu umgehen. Wir begreifen, daß bei dieser Entwicklung die Grundherrschaft ein besonderes Interesse daran hatte, Verbote wider diese Neuerungen zu erlassen, ihre alten Rechte wie auch die

Pflichten der Hintersassen aufzeichnen und diese Festsetzungen, Rechtsweisungen bei der Stift, in den Ehaften verlesen und fest einprägen zu lassen. Das Anwachsen der Weistümerzahl wird verständlich.

Die Klagen darin über Besitzentfremdungen aller Art, über unbillige Neuerungen und Verletzung der alten Rechte werden immer zahlreicher, und wir können aus den Weistümern verfolgen, wie die Grundherren ihrerseits zu Gegenmaßnahmen schreiten. Die Gefährdung der grundherrlichen Interessen erzeugt also eine starke Gegenbewegung wider die Bauern, die ihren lebendigen Ausdruck in den Weistümern findet.

Immer wieder werden den Hintersassen das „alte Herkommen", die „alten Rechte" vorgehalten. Ganz deutlich sind in den älteren Stücken die Beziehungen auf die alte Zeit, auf altes Herkommen und Recht enge verknüpft mit der Grundherrschaft oder deren Privilegien. Nicht selten sind unter „altem Recht" geradezu die herrschaftlichen Urbare auch gemeint. Ja, in einem Tiroler Weistum des 15. Jahrhunderts werden ausdrücklich die Frondienste als altes Recht und Herkommen bezeichnet. — Die Grundherrschaft behält sich das Recht vor, die Bestimmungen der Weistümer in Zukunft zu mehren oder zu mindern, anderseits sollten aber auch alle bei der Weisung nicht ausdrücklich geöffneten Rechte der Herrschaft gleichwohl von der Bauernschaft anerkannt und aufrechterhalten werden, soweit sie altem Herkommen entsprachen.

In dieser Zeit stellt sich also die Grundherrschaft als das konservative Element dar, während in diesem Sinne die Bestrebungen der Bauern auf Neuerungen gerichtet sind und mehr revolutionären Charakter tragen. Das Interesse an der Berufung auf altes Herkommen und die alten Rechte stand also in jener Zeit begreiflicherweise bei der Herrschaft.

Alles in allem ist seit dem 13. und 14. Jahrhundert bei den Bauern eine allgemeine Tendenz zu konstatieren, ihr sachlich dem Eigentum sich näherndes Recht in freies, zinsloses Eigen umzuwandeln. Bei den Mängeln der Verwaltung, der oft sehr weitgehenden Zersplitterung des Bodens wäre eine solche Einstellung ja von vornherein anzunehmen. Allein sie ist ausdrücklich bezeugt durch die häufigen Klagen der Weistümer über diesen

Punkt und die daran geknüpften Verbote. Immer wieder heißt es da, es soll keiner Hofgut verkaufen, als wäre es freies Eigen; die Bauern sollen ihre Hufen nicht Bürgern oder auswärtigen Personen verkaufen noch auch etwas davon verstiften oder vermachen. — Bisweilen erfahren wir dann, wie die Bauern es anfingen, daß der Hofherr nichts davon merkte und am Ende der Geprellte war.

Aus den zahllosen Bestimmungen der Weistümer, welche die heimliche Parzellierung, den heimlichen Besitzwechsel überhaupt unter Strafe stellen, ist deutlich abzusehen, in welchem Maße sich die Bauern der herrschaftlichen Güterkontrolle beständig zu entziehen suchten.

Diesem bäuerlichen Verfahren leistete überdies die mittelalterliche Praxis der Güterverzeichnisse noch dadurch Vorschub, daß sie ja ohne Maß- und Ortsangabe geführt wurden und nicht alles Gut, sondern nur das des Trägers aufzeichneten: so entglitt das andere Gut der Grundherrschaft ganz und gar, wie wahrscheinlich auch sehr häufig das der Nebenzinser.

Das meiste hing damals jedenfalls von der Sorgfalt des Meiers ab; wußte einmal der Meier nicht mehr, wer überall Besitzer war, so schien Zins und Land so gut wie verloren: die Klage aber über die Meier war damals allgemein. — Die Gefahr war natürlich um so größer, je weiter im Laufe der Zeit die Parzellierung der alten Gutseinheiten ging und je mehr der fortgesetzte persönliche Zusammenhang der Bauern mit dem Hofe und dem Hofverband verlorenging. Da nun aber die Nebenzinser allmählich überhaupt von den Hofdingen fern blieben, ward jeder persönliche Zusammenhang eines großen, oft des größten Teiles der Inhaber von Hofland mit dem Hofe abgeschnitten.

Bisweilen dekretieren die Weistümer, jeder Bauer solle wissen, von welchem Gut er zinst. Wenn er es aber nun nicht wußte, so war der Herr oft machtlos, weil das ganze System der Zins- und Verwaltungseinheit im Grunde auf der aktiven Mitwirkung der Bauern beruhte.

Und die Bauern mögen bisweilen auch eine systematische Verheimlichung der Güterverhältnisse noch dazu betrieben haben!

In manchen Territorien scheinen die grundherrschaftlichen Hintersassen bereits zu Anfang des 15. Jahrhunderts das Taiding

nicht besucht zu haben, so daß es überhaupt nicht gehalten werden konnte. Auch daraus sieht man, welchen Interessen die Verlesung der Weistümer, das Banntaidingsinstitut gedient hat. Von hier aus fällt auch Licht auf die häufig in den Weistümertexten selbst aufgenommene Bestimmung über die Dingpflicht der Hintersassen. Ebenso wird auch klar, weshalb in sehr vielen das Gebot begegnet, es solle wenigstens einmal im Jahre Banntaiding gehalten werden.

Worauf es den Bauern ankam, geht aus all diesem deutlich hervor: Erbrecht und freies Veräußerungsrecht!

Das allerdings war für den Grundherrn in dem geschilderten Ausmaß gänzlich unannehmbar, denn dieses Verfahren mußte ihn schließlich um den regelmäßigen Bezug seiner Erbzinse bringen, das einzige, worauf er aber jetzt doch Wert legte!

Um die weitere für sie nachteilige Entwicklung der Bewegung, die sie ursprünglich selbst eingeleitet hatte, zu verhindern, schritten die Grundherrschaften jetzt daran, einerseits tatsächlich die weitere Parzellierung zu verbieten, weil sie in der Teilung die Wurzel des Übels zu finden glaubten, — anderseits suchten sie durch Begründung kurzfristiger Leiheverhältnisse und Vorschriften über periodische Auflassung des Leiheobjektes an den Leiheherrn den Bestrebungen ihrer freien und unfreien Bauleute einen Damm zu setzen. Keine Teilungen mehr und keine Erbleihen!

Also nun sollte mit einmal aufhören, was zwei Jahrhunderte in Brauch gewesen war! Eine unmögliche Forderung: denn inzwischen hatte ja der Bauer, der sein Gut ganz unabhängig vom Grundherrn bebaute, es auf Kinder und Enkel vererbte und sogar verkaufen konnte, angefangen, sein Land als Eigentum und die darauf lastenden Abgaben als unbequeme Beigabe zu empfinden, die er abzulösen oder sonstwie abzuschütteln suchte. Anderseits hatte sich das ursprüngliche Eigentum des Grundherrn zum Rechte verflüchtigt, von dem betreffenden Lande jährlich die Abgaben zu beziehen. Bei dem Aufhören jeder Zusammenarbeit zwischen Grundherrn und Bauern mochten auch in manchen Fällen, wie die Weistümer zeigen, Unklarheiten darüber entstanden sein, ob es sich in einem bestimmten Falle um Erblehen oder um Handlehen handelte. Die sich daraus ergebenden Reibungen trugen ebenfalls dazu bei, die Leiheverhältnisse und die damit zusammen-

hängenden Bodenzinse als nicht mehr verstandene und die Bewegungsfreiheit des Bauern hemmende Bindung zu empfinden.

Den geschilderten Versuchen der Grundherren setzt der jetzt am „Alten Recht" festhaltende Bauer einen heftigen Widerstand entgegen. In ihren Beschwerden tritt ein durchaus konservativer Zug zutage, ein zähes und starres Festhalten an den überlieferten Gebräuchen, an „ihren" — freilich einst von der Grundherrschaft ihnen erteilten — Rechten.

Daher sind es jetzt in den späteren Weistümern des 16. Jahrhunderts die Bauern, die sich ihrerseits nun auf das „alte Herkommen" berufen, wie es früher die Herrschaft getan hatte . . .

Die Revindikationsbestrebungen der Grundherrschaften, einen Teil ihres alten Besitzstandes zu wahren oder wieder zu erringen, erschienen nun, wo die alte Hofwirtschaft zerfallen war, als unbillige Neuerungen der Herrschaft gegenüber den „alten Rechten" der Bauern.

Sehr eindrucksvoll ist es, diese späteren Weistümer mit den Beschwerdeartikeln und Klagen der Bauern aus dem 16. und 17. Jahrhundert zu vergleichen. Sie liefern gewissermaßen das Gegenstück zu den Weistümern: was hier in den Weistümern von der Grundherrschaft gefordert wird oder versucht wird festzuhalten, darüber beschweren sich dort in den Klageartikeln die Bauern.

Die Forschung hat bisher vielfach angenommen, daß seit dem 16. Jahrhundert der Charakter der Weistümer sich infolge der Übergriffe und Eingriffe der Grundherrschaft dahin geändert hätte, daß die Rechte der Bauern immer mehr zurücktreten, die Pflichten jedoch stärker betont worden seien: die Gemeinde sich nicht mehr versammelte, um zu hören, was sie einst selbst als ihre Rechte, Freiheiten und Gewohnheit gewiesen hatte, sondern was die Herrschaft gebietet und verbietet.

Das scheint mir den Tatsachen nicht zu entsprechen. Im Gegenteil. Wir haben doch gesehen, daß gerade in der ältesten Zeit die Pflichten der Hintersassen von ihnen selbst gewiesen werden mußten, das Interesse an den wiederholten Vorträgen ursprünglich wesentlich auf herrschaftlicher Seite war. Welchen Antrieb hätten auch damals die Bauern haben können, sich regelmäßig ihre Pflichten in einseitiger Formulierung zu vergegenwärtigen?

Freilich im Laufe der geschilderten Entwicklung erhielten die Rechtsweisungen und Vorträge allmählich einen anderen Charakter. Neue Bestimmungen wurden in großer Menge nötig; nun setzten sich in freier Umbildung, Verbildung und Zerrbildung des Vorhandenen neue Schichten an. Jetzt erst begannen hier und da die Weistümer wirklich die Sprache der Bauern zu reden.

In der späteren Zeit, etwa seit dem 16. Jahrhundert, übt die Bauernschaft auch eine gewisse Autonomie in der Regelung der rein internen Dorfangelegenheiten, insbesondere der Agrar- und Flurverwaltung aus, soweit sie markgenossenschaftliche Interessen, nicht aber jene der Grundherrschaft selbst berührten; nicht selten in deren eigenem Interesse.

Ausdrücklich erscheint mitunter bemerkt, daß die niederen Sachen zwar von den Untertanen geregelt werden können, doch dem Pfleger vorgelegt werden müssen und die Rechte der Herrschaft dadurch keine Schmälerung erfahren dürfen. Das Herrschaftsrecht erscheint auch hier als das ältere Recht, das bäuerliche als jüngeres Derivat.

Auch hier ergibt sich ein unmittelbarer Zusammenhang mit der großen wirtschaftlichen Umwandlung in Deutschland: seit Auflassung der alten Eigenbauwirtschaft im 12. Jahrhundert und dem Übergange zum Pachtsystem hat die Entstehung von Dörfern auch Anlaß zur Entstehung von Dorfgenossenschaften geboten. Diese neuen Bildungen erzeugten neue Bedürfnisse, zumal oft an einem Orte verschiedene Grundherrschaften begütert waren. Die neuen Dorfgenossenschaften gewannen in demselben Maße Anteil an der Verwaltung, als sie sich aus dem Rahmen des früheren Fronhofverbands loslösten und in einem neuen bäuerlichen Zinsgütersystem zu einem engeren Verbande zusammenschlossen.

Befanden sie sich auch noch unter der Gewalt des grundherrlichen Amtmannes oder Vogtes, so ging die Entwicklung naturgemäß doch dahin, sich von diesem Bande bis zu einem gewissen Grade zu lösen. Aus dem grundherrlichen „*officium ville*“ löst sich das „*judicium ville*“, dessen Vorstand oder Ausschuß dann durch Wahl der Gemeindegenossen besetzt wird.

So begleiten, im ganzen betrachtet, die Weistümer die wirtschaftliche und politische Entwicklung der Grundherrschaft in

Deutschland durch die Jahrhunderte und bieten gerade mit ihrem charakteristischen Wandel in Form und Inhalt deutliche Belege für den inneren Zusammenhang mit derselben.

Es ist keine Ungunst der Überlieferungsverhältnisse, die uns die bäuerlichen Weistümer aus verhältnismäßig so später Zeit erst schenkt; denn sie reichen überhaupt nicht hinter die große wirtschaftliche Umwandlung in Deutschland zurück, da die Entstehung der Weistümer mit dem Übergang des Villikationssystems zum Pacht- und Renteiwesen enge zusammenhängt, damals veranlaßt durch die Initiative der Grundherrschaft als des an der Festhaltung des alten Herkommens — soweit es Zinse und Leistungen betraf — interessierten Faktors.

Wenn die bäuerlichen Weistümer älteren Datums wären, müßte unbedingt auffallen, warum sie z. B. nichts von der Wochenfron des Mansionarius wissen, nichts von der Hausindustrie seiner Frau, der Stellung der Deputatknechte; Dinge, die in den älteren Hofrechten immer wiederkehren. Was jedoch noch in Übung oder durch positive neue Satzung nicht verdrängt war, ist auch alles in den Weistümern wiederzufinden: Dinge und Nachdinge, Bußen, Praxis des Stockes, Bannfron. Dieses wird aber verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß eben zwischen die älteren Hofrechte und die Weistümer die Zerstörung der Villikationsverfassung fällt.

Der Zusammenhang zwischen Weistümern und Umbildung der Wirtschaftsverfassung läßt sich im ganzen deutschen Gebiete nachweisen. Im Norden begann die Auflösung der Grundherrschaft älteren Stils im allgemeinen früher und setzt sich wellengleich nach Süden fort. Es scheint auch, daß gewisse Stadien des Auflösungsprozesses im Süden nicht zu so radikalem Ausdruck gelangten wie im Norden.

Diese Unterschiede finden auch zeitlich ihre genaue Entsprechung in den Weistümern: Später als im Norden setzte im Süden nicht nur die Auflösung der Villikation ein, sondern auch die große Masse der Weistümer.

In Steiermark kommt es zwar auch zur Auflösung des alten Villikationssystems, aber die Grundherrschaft bleibt hier viel straffer organisiert als etwa in Niederösterreich: wir sehen eine feste Unterordnung der Dorfgerichte unter die Grundobrigkeit,

vielleicht mit ein Grund, daß relativ wenig Dorfrechtsaufzeichnungen in der Form von Weistümern in der Steiermark überliefert sind.

Der Nordosten Deutschlands aber weist überhaupt keine Weistümer auf: dort erfolgte auch keine Umwandlung der Bodenrechte der Bauern in zinsloses Eigen, keine Zersplitterung des alten Herrenlandes, sondern im Gegenteil: eine Verdichtung der grundherrlichen Rechte.

Von großem Wert wäre es, im Anschlusse daran auch die dänischen Weistümer auf diesen Zusammenhang hin zu untersuchen, sowie die zahlreichen schwedisch-finnischen, deren Herausgabe und Bearbeitung für die nächste Zeit durch Nikander zu erwarten ist. Vielleicht auch, daß das große reiche Material der Schweiz durch eine zentrale Behandlung dort neuen Aufschluß bringen würde.

Die Weistümer sind also meines Erachtens auf der Grundlage des gutsherrlich-bäuerlichen Herrschaftsverhältnisses entstanden. Damit soll jedoch keineswegs gesagt sein, daß auch ihr Inhalt durchaus grundherrschaftlich ist. Ursprung und Inhalt werden sicherlich öfters zu scheiden sein; denn es ist wohl möglich, daß oft ein anderer den Inhalt der Verfassungs- und Rechtsbestimmungen geschaffen, ein anderer die spezielle Anwendung, das Bild, die sprachliche Form geliefert hat; besonders aber ist festzuhalten, was sich aus den Weistümern selbst ganz deutlich ergibt, daß diese Weistümer nicht nur aufgezeichnet wurden, um altes Recht festzuhalten, sondern ihrem Inhalte nach mindestens zum Teil eine Fortbildung darstellen, die späterer Zeit entspricht.

Die Weistümer aber werden vor allem deshalb stets auch eine wichtige Quelle für die Erforschung bäuerlichen Lebens und Denkens bleiben, weil sie auf den engen, nachbarlichen Beziehungen der Bauern untereinander aufgebaut sind, der lokal engbegrenzte Rechtskreis geradezu typisch für sie ist. Die Weistümer waren für die Bauern bestimmt, sollten das bäuerliche Leben regeln, hatten daher volkstümliche Form und Sprache und waren dem bäuerlichen Verständnisse angepaßt; und zwar, wie v. Künßberg gezeigt hat, oft in so gelungener Weise, daß gerade deshalb die Meinung entstehen und sich so lange halten konnte, die Weistümer wären autonomes Bauernrecht.

Neben den Hoheitsrechten der Grundherrschaft, Gerichtsbarkeit und Zinse finden sich Rechtssätze landwirtschaftlichen Inhalts ganz allgemeiner Art und auf der anderen Seite strafrechtliche Bestimmungen sowie Sätze aus dem Familien- und Erbrecht.

Und da finden sich naturgemäß auch allerlei ältere Bestimmungen, besonders privatrechtlicher Natur fortgeführt, soweit sie die Interessen der Grundherrschaft nicht verletzten und der späteren Entwicklung nicht zuwiderliefen. Ja, selbst darüber hinaus, denn auch veraltetes Recht schleppen die Weistümer, wie Fehr gezeigt hat, durch Jahrhunderte oft mit: man hielt an der Form fest und trug das veraltete Recht hartnäckig in der Gemeindeversammlung vor, ja, es mag sich ereignet haben, daß mitunter die Norm erst zur Aufzeichnung gelangte, als kein Mensch mehr nach ihr lebte. So wird also in den Weistümern vielfach selbst veraltetes und vergessenes Recht kodifiziert.

Davon abgesehen läßt sich vielfach das Nachleben alter Formen und Bräuche auch sonst in den Weistümern beobachten. Auf die uralte Form der Weisung, der „Frag und Antwort" wurde schon wiederholt hingewiesen. — Enge Beziehungen in der Form ergeben sich z. B. auch zwischen den ältesten Stücken der Weistümer und manchen Formeln der Karolingerzeit. Auch in der Art der Grenzbezeichnung sind starke Ähnlichkeiten vorhanden, so die Ausdrücke: limes ad montem, ad collem, ad fluvium, oder das Grenzabstecken durch Lakbäume, die *arbores incisae*, um nur einiges herauszuheben.

Häufig kehren in den Weistümern auch die Verbote wieder, daß niemand des anderen Leute abwendig machen solle noch Flüchtige aufnehmen. Hier spiegelt sich altes Recht wider, das wir schon in der fränkischen Zeit antreffen. — Berufungen auf die „antiqua consuetudo", das alte Herkommen, sind bereits in der Merowingerzeit eine häufige Erscheinung. — Flur- und Grenzstreitigkeiten zwischen den Nachbarn, den vicini, kamen in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit gleich häufig vor wie später: besonders das Umpflügen der Grenzsteine wurde strenge bestraft; in den Schriften der römischen Feldmesser kehren die Verbote dagegen ebenso immer wieder wie in den Weistümern.

Sicher ist auch, daß zahlreiche strafrechtliche Bestimmungen in den Weistümern auf sehr frühe Verhältnisse zurückgehen (Hirsch). So zeigen z. B. die Schilderungen der Weistümer von der Ergreifung eines Diebes, daß man dabei altem Herkommen folgte: der Dieb kann, besonders, wenn er sich zur Wehr setzt, geschlagen oder sogar bußlos erschlagen werden. Das ist schon in der „lex Bajuvariorum" zu finden. Zur Hilfeleistung sind alle, die das Gerüfte vernehmen, verpflichtet. Die Frist, die bis zur Einholung des aufgegriffenen Verbrechers durch den Hochrichter verstreicht, ist häufig genau begrenzt. In den bayrisch-österreichischen Weistümern werden drei Tage festgesetzt. — Auch die Formen der Auslieferung sind durch Jahrhunderte dieselben geblieben.

Ähnlich ist die Strafe, die den Dieb erwartet, von der merowingischen Zeit aufwärts die gleiche. Der Galgen, auf dem er gehängt wird, war schon im früheren Mittelalter geradezu das Kennzeichen der peinlichen Gerichtsbarkeit.

Mit solchen Bestimmungen lassen uns die Weistümer Zustände schauen, die offenbar in sehr frühe Zeit zurückreichen.

Im ganzen geht daraus hervor, daß die bäuerlichen Weistümer, ungeachtet ihrer Entstehung, eine Fundgrube für Rechtsaltertümer bedeuten. Es finden sich in ihnen eine Fülle von Einzelheiten, die wegen ihrer Altertümlichkeit einen hohen Reiz in sich bergen und uns altüberkommene Einrichtungen und Bräuche bekunden, die sich, oft mehr vielleicht der Sitte als dem Rechte angehörend, von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzen.

Sitte und Brauch sage ich — und das ist wichtig für die Verwertung dieser Quellen: den Volkskundler wird es vielleicht weniger interessieren, ob das Stück, im ganzen betrachtet, aus dieser oder jener Zeit stammt, ob das Weistum seine Aufzeichnung herrschaftlichen Interessen verdankt oder nicht. Er sucht vielleicht darin mehr einzelne Partien, Bräuche und Motive.

Für den Rechtshistoriker ist der Entwicklungsgedanke, das chronologische Moment überhaupt wie die Frage der Entstehung schon wichtiger, besonders, wenn es sich ihm darum handelt, einzelne Rechtsinstitute daraus abzuleiten, wie es etwa Fehr und Peterka getan haben.

Für den Wirtschaftshistoriker aber vollends ist die Beantwortung der Frage von entscheidender Bedeutung: ob die Weistümer

als Institut ihre Entstehung der Herrschaft verdanken, wie weit sie alte Wirtschafts- und Rechtszustände präsentieren und inwieweit sie, als Ganzes genommen, ein Spiegelbild der Verhältnisse jener Zeit sind, in der sie niedergeschrieben, überliefert wurden. Als weiteres Problem ergibt sich daraus, wie sie in die Gesamtentwicklung der Wirtschafts- und Sozialgeschichte hineinzustellen sind.

Drei Momente erschweren allerdings sowohl Benutzung als Verwertung: einmal die Unsicherheit der Chronologie und der Überlieferungsverhältnisse; ferner ist auch in den besten Ausgaben nicht immer ersichtlich, welche Herrschaft zur Zeit der Niederschrift des Weistums den Hof innehatte. Dann lassen sich erst bei eingehendem Studium häufig verschiedene zeitliche Schichten sowie die Zusammengehörigkeit verschiedener Weistümer zu einzelnen Gruppen, Weistumsfamilien, erkennen.

Schließlich aber darf nicht verkannt werden, daß die Weistümer ihrer inneren Natur nach vom Standpunkt des Wirtschaftshistorikers aus durchaus einseitige Quellen sind: sie spiegeln zum großen Teil nur die eine Seite des bäuerlichen Lebens wider: Mißstände und Schäden, Schlichtung von Streitigkeiten unter den Nachbarn sowie zwischen Herrschaft und Bauer.

Aus den Weistümern allein wäre kaum zu entnehmen, daß stellenweise, wie z. B. in der Schweiz, wie Nabholz gezeigt, das ausgehende Mittelalter eine Blütezeit für den Bauernstand war, von einem übermäßigen wirtschaftlichen Druck nicht gesprochen werden kann. Welch anderes Bild dagegen, wenn man sich dazu etwa die Urbare vor Augen hält oder die wiederholten Mandate der Behörden gegen die übertriebenen Ausgaben und die Verschwendungssucht der Bauern bei Kirchweihen und Familienfesten! Oder gar die satirische Dichtung des Mittelalters! —

Daraus geht hervor, daß die Weistümer gerade vom Standpunkte des Wirtschafts- und Kulturhistorikers der schärfsten Korrektur bzw. Ergänzung durch die anderen Quellen bedürfen. Diese Zuhilfenahme der Tatsachen der Geschichte von Wirtschaft, Recht und Verfassung, ja der gesamten Kultur aus allen dafür in Betracht kommenden Quellen wird nicht nur die Schwierigkeit der chronologischen Bestimmung beseitigen und den Zusammenhang der Weistümer, das heißt also die Weistumsfamilien, erkennen

lassen, sondern überhaupt die richtige Einstellung der Weistümer erst ermöglichen.

Jakob Grimm hat die Weistümer den besten volkstümlichen Überlieferungen an die Seite gestellt: Märchen, Sage und Volkslied. In anderem Sinne als für Grimm besteht auch für uns eine Analogie zwischen Weistum und Volkslied: ebenso wie beim Baume sich Jahresringe übereinander ansetzen, legen sich auch beim Volksliede so wie beim Weistume einzelne Schichten übereinander, vielfach jüngerer Überarbeitung. — Diese Schichten müssen voneinander abgelöst werden, wenn der Historiker die Weistümer im Zusammenhange mit der ganzen sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung erfassen und sie als Ausdruck dieser Verhältnisse verwerten will.

Der Wirtschafts- und Kulturhistoriker sucht in ihnen ja nicht nur das alte Recht, sondern soll auch feststellen, wie die verschiedenen Zeiten darin ihre Sedimente uns überliefert haben.

DIE HERKUNFT JOHANNS VON NEUMARKT.

VON EMIL SCHIECHE.

Im Jahre 1927 sind beinahe gleichzeitig vier Arbeiten über den berühmten ersten Humanisten diesseits der Alpen, den Kanzler Karls IV. Johann von Neumarkt, erschienen. Es ist da begreiflich, daß diese vier Arbeiten teilweise dasselbe erörtern, es sind sogar mitunter dieselben Quellen als Grundlagen bzw. als Ausgangspunkte benutzt worden; jedoch die Ergebnisse lauten mitnichten gleich. Schuld daran trägt nicht so sehr die persönliche Einstellung der Verfasser wie die Kärglichkeit der Quellen, die eine verschiedenartige Erklärung gestattet. Ich erachte es deshalb nicht für unangebracht, dieser vier Aufsätze hier Erwähnung zu tun und mich eingehender mit der Frage zu befassen, die in diesen Aufsätzen als die wichtigste anzusehen ist und wohl besonders die Kulturhistoriker interessieren wird, nämlich mit der Frage der Herkunft Johanns von Neumarkt. Ich bekenne sogleich im vorhinein, daß ich mich für die „Legende von der Neumarkter Herkunft" einsetzen will, die J. Klapper anficht, und zwar ohne eine Quelle gewaltsam zu verunstalten, wie er es zu tun genötigt gewesen ist, und ohne am allerwenigsten seinen neuen Urkundenfund in der Heinrichauer Handschrift der Breslauer Universitätsbibliothek anzweifeln zu müssen, der wirklich nicht so leicht mit unseren bisherigen Kenntnissen über Johanns von Neumarkt Jugend in Einklang zu bringen ist.

Im Jahrgang 1927 der Schlesischen Geschichtsblätter weist W. Kienast unter dem Titel „War Johann von Neumarkt, Kanzler Kaiser Karls IV., Dompropst von Breslau?", Seiten 42 und 43, einwandfrei nach, daß der Kanzler niemals Propst in Breslau gewesen ist. Die Fehlerquelle rührt von der Übernahme eines falschen Zitates und der falschen Lesung eines Kanzleivermerkes her. Als zweite Arbeit möchte ich meinen, im LXI. Bande der Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens, Seiten 312—360, erschie-

nenen Aufsatz über „ein Schweidnitzer Formularbuch Johanns von Neumarkt" erwähnen, der sich hauptsächlich mit der Beurteilung der Handschrift befaßt und mehrere Formulare zu datieren versucht. Unter den abgedruckten Stücken ist ein Brief für das Leben Johanns von Bedeutung, von dem noch öfters die Rede sein wird.

Im III. Bande der Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven, Seiten 299—344, ist die fleißige Arbeit A. Hansels über „Johann von Neumarkts kirchliche Laufbahn" erschienen, eine Abhandlung, die von emsigen Nachforschungen und vielseitigen Untersuchungen zeugt, jedoch zum Großteil sich auf Hypothesen stützen muß, da leider für die Frühzeit die Quellen so gut wie vollkommen schweigen. Viele Annahmen sind nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen; solange es uns an beglaubigten Nachrichten gebricht, mögen sie gelten. A. Hansel hat sich mit der Wiedergabe seiner Kombinationen begnügt, nur manchmal weitere Folgerungen aus ihnen gezogen. Eine größere Bescheidung im Hantieren mit Hypothesen wäre auch bei der vierten Schrift angezeigt gewesen, die, durch einen höchst interessanten Quellenfund ermuntert, mit einem Schlag eingebürgerte und auf ernsten Überlegungen fußende Anschauungen Lügen strafen, die schlesische Herkunft Johanns von Neumarkt anzweifeln will und dadurch eine Diskussion heraufbeschworen hat, die allerdings zu begrüßen ist, denn nur so werden wir tatsächlich weiterschreiten auf der Bahn der Erkenntnis der Vergangenheit. Bei voller Berücksichtigung der neuen Quellen, die J. Klapper in seinem Aufsatze „Zur Lebensgeschichte des Humanisten Johann von Neumarkt, Kanzlers Kaiser Karls IV.", Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde XXVIII, 148—164, mitgeteilt hat, bin ich zu anderen Ergebnissen als er gelangt, und zwar solchen, die sich mit der bisher allgemein anerkannten schlesischen Herkunft Johanns von Neumarkt gänzlich vereinbaren lassen. Um den Leser flüchtig mit der von J. Klapper angefochtenen allgemein gültigen Anschauung über Johanns von Neumarkt Jugendzeit bekannt zu machen, genügt es, die betreffenden Stellen aus A. Hansels Arbeit anzuführen, der auf den Ergebnissen Tadras[1])

[1]) F. Tadra, Summa Cancellariae (Cancellaria Caroli IV.), Historický Archiv VI (1895); derselbe, Jan ze Středy (Johannes Noviforensis), Časopis Českého Musea LX (Prag 1886).

und Lulvès'[1]) aufgebaut und sie nach Möglichkeit durch weitere Funde zu bestätigen und zu bereichern getrachtet hat.

I.

Der Kanzler Karls IV. heißt Johannes Noviforensis oder Johannes de Novoforo, welche Namen auf ein Novum Forum als Heimatort hinweisen, derer es mehrere in den Ländern der Wenzelskrone gegeben hat. Da er sich jedoch später[2]) als Kleriker der Breslauer Diözese bezeichnet hat, kommt nur das Städtchen Neumarkt westlich von Breslau in Betracht. Die Kamenzer und Heinrichauer Totenbücher[3]) überliefern uns die Namen seiner Eltern Nikolaus und Margarethe, geben allerdings verschiedene Todesdaten an, doch A. Hansel ist vollauf zu dem Schluß berechtigt, daß der Vater zwischen 1364 und 1370 gestorben ist. Um die auffallende Tatsache zu begründen, daß dies Neumarkter Ehepaar in den Totenbüchern der räumlich doch von Neumarkt reichlich weit entfernten Zisterzienserklöster verzeichnet worden ist, führt A. Hansel zweierlei an: erstens hätten da die hohen kirchlichen Würden der Söhne, Johanns Bruder Matthias war Bischof von Trebinje, entscheidend mitgewirkt, und zweitens will er damit seine Annahme bekräftigen, die Johanns Vater Nikolaus mit dem Neumarkter Erbrichter Nikolaus identifiziert, der am 2. April 1364 in einer Urkunde[4]) erwähnt wird und auf dessen Freundschaft als königlichen Beamten die Zisterzienser Wert gelegt hätten.[5]) Der Stammbaum Johanns von Neumarkt ersteht in ganzer Pracht

[1]) Jean Lulvès, Die Summa Cancellariae des Johann von Neumarkt, Berlin 1891.

[2]) Mon. Boh. Vat. I (1903), 591, n. 1056, 1349, Jänner 11: Johanni de Novoforo, clerico Wratislaviensis diocesis.

[3]) W. Wattenbach, Schlesische Nekrologien, Zeitschr. d. Vereins f. Gesch. Schlesiens IV (1862), 296, Sept. 16; 327, Jul. 30; 335, Dec. 15.

[4]) P. Pfotenhauer, Zur Geschichte der Weihbischöfe des Bistum Breslau, Zeitschr. d. Vereins f. Gesch. Schles. XXIII (1889), 250.

[5]) Meines Erachtens ist damit die tatsächliche Freundschaft zwischen den Zisterziensern und dem Neumarkter Erbrichter noch keineswegs bewiesen; denn von der ihn vielleicht schmeichelnden Eintragung in die Totenbücher hat er leider hienieden nichts mehr erfahren. J. Klapper wundert sich, daß sich A. Hansel über die Tatsache nicht äußert, daß ja Matthias in seiner Jugend Mönch des Zisterzienserklosters Leubus gewesen ist, man also dort, in Neumarkts Nähe, die Eintragung der Eltern ins Totenbuch erwarten müßte.

mit vielseitigen Verästelungen, wenn wir den immerhin glaubwürdigen, aber bis heute unbeweisbaren Ausführungen A. Hansels folgen. Wir erfahren so, daß die Brüder Margarethes, der Mutter des Kanzlers, Matthias und Johann hießen und daß ersterer biederer Fleischermeister in dem Städtchen gewesen ist, in dem dessen Schwager, Nikolaus, das Erbrichteramt machtvoll ausübte. Ein Matthias Carnifex hat nämlich einst als ehrenwerter Bürger einen Altar gestiftet, und die Nachkommen haben dadurch von dieser frommen Tat erfahren, daß Kaiser Karl IV. diese Altarstiftung am 26. Dezember 1358 bestätigt hat.[1]) Unter den Zeugen lesen wir ,,Joh. Luthomuslensis imperialis aule cancellarius", und es werden namentlich des Stifters Bruder Johann und Schwester Margarethe angeführt. Für A. Hansel liegt die Annahme nahe, daß die Söhne letzterer, die er mit Wahrscheinlichkeit mit Johanns von Neumarkt Mutter gleichsetzt, ,,ihre Namen nach den Brüdern ihrer Mutter erhielten, die vielleicht ihre Taufpaten waren". Sei dem wie immer, der Kanzler muß den Matthias Carnifex gut gekannt haben, die Bestätigung der an sich unbedeutenden Altarstiftung durch den Kaiser wird nicht so ohne weiteres möglich gewesen sein; Johann wird beim Kaiser seinen Angehörigen, wie A. Hansel sagt, oder seinen Bekannten, wie ich sagen möchte, diese besondere Gunst erwirkt haben. Eine Frage für sich ist allerdings der Umstand, daß wir Kunde von der Urkunde nur durch einen Historiker des 19. Jahrhunderts haben, ihre tatsächliche Ausstellung ist diplomatisch bis heute nicht zu erweisen.

Die Tatsache, daß kein Angehöriger Johanns von Neumarkt die Beinamen de Novoforo oder Noviforensis führt, die schon Lulvès[2]) hervorgehoben hat, findet A. Hansel ,,natürlich", da die Eltern als Schultheißfamilie von Neumarkt genügend bekannt gewesen seien. Ich möchte dieser Tatsache keine gar zu große Bedeu-

[1]) A. Hansel zitiert J. Heyne, Urkunden zur Geschichte der Stadt Neumarkt, handschriftlich im Pfarrarchiv zu Neumarkt, I, 75, n. 77. H. behauptet, daß P. Kindler, Geschichte der Stadt Neumarkt I (1903), 46 sagt, ,,daß unter den Zeugen dieser Urkunde auch Nikolaus, Erbvogt von Neumarkt, genannt sei". H. bestreitet dies, die Zeugenreihe wiese diesen Namen nicht auf, es bliebe unklar, wie Kindler zu seiner Angabe gekommen ist. Ich muß hinzufügen, daß bei Kindler I, 46, von einem Erbvogt Nikolaus überhaupt nicht die Rede ist.

[2]) Lulvès, Summa cancellariae 5.

tung beimessen, aber natürlich dünkt mich A. Hansels Erklärung nicht, zumal sie auf einer Hypothese aufgebaut ist, die selbst auf ziemlich schwanken Füßen ruht.[1]

Der kleine Johann, der um 1315 das Licht der Welt erblickt haben wird, hat sicher seinen ersten Unterricht in der Neumarkter Stadtpfarrschule erhalten, die damals bereits bestand und das Trivium umfaßte.[2] Die Ausbildung zum Priester wird er wohl an der Breslauer Domschule erhalten haben, allerdings in bescheidenstem Ausmaß, auf die Erlernung der praktischen Seelsorgebedürfnisse beschränkt. Für den Besuch einer Universität geben die Quellen keine Anhaltspunkte, er hat nie den Titel Magister geführt. Es steht fest, daß Johann von Neumarkt Weltpriester gewesen ist, also weder dem Prämonstratenserorden noch dem Orden der Augustinereremiten angehört hat, obwohl er letzteren vielfach förderte, am 1. April 1368 für den Fall seines Todes testamentarisch seine Bibliothek dem Kloster der Augustinereremiten zu St. Thomas in Prag vermachte[3] und in seinen Bischofsstädten Leitomischl[4] und

---

[1]) In Breslau ist durch das ganze 14. Jahrh. eine Ratsfamilie de Novoforo urkundlich belegt. Verwandtschaftliche Beziehungen zwischen dieser Familie und dem Kanzler sind nicht nachweisbar. Desgleichen nicht mit dem ebenfalls im 14. Jahrh. lebenden Arzt und Glogauer Erzdiakon Johann von Neumarkt. Vgl. P. Kindler I, 65.

[2]) A. Burda, Untersuchungen zur mittelalterlichen Schulgeschichte im Bistum Breslau (1916), 50.

[3]) Das noch erhaltene Original ist abgedruckt W. W. Tomek, Základy starého místopisu Pražského III (1872), 34, 1368, invent. S. Thom. 22, und J. Neuwirth, Die Bücherverzeichnisse des Prager Thomasklosters, Zentralbl. f. Bibliothekswesen X (1893), 156.

[4]) Der erste Bischof von Leitomischl, Johann I., 1344—1353 (Eubel, Hierarchia cath. med. aevi I, 332), ist Prämonstratenser gewesen, und es war also nicht leicht, das prämonstratensische Domkapitel für die Gründung eines Augustinereremitenklosters zu gewinnen. Doch es wurden so ziemlich alle Schwierigkeiten beigelegt, und Papst Innozenz VI. gab am 5. Febr. 1356 seine Genehmigung zu der Gründung des von Johann von Neumarkt reich dotierten Klosters (Cod. dipl. Mor. IX, 6, n. 7). Der Irrtum, Johann von Neumarkt sei Prämonstratenser gewesen, geht auf die Annalen des Prämonstratenserordens zurück, ist lange Zeit anerkannt gewesen, und man ist so weit gegangen, deswegen, weil die ersten zwei Bischöfe Prämonstratenser gewesen seien, Leitomischl zu den 28 diesem Orden gleichsam inkorporierten Bischofsstühlen zu zählen. A. Hansel hat diese Fragen einwandfrei geklärt, alle einschlägige Literatur eingesehen sowie den schlagendsten Beweis dafür, daß Johann Weltgeistlicher gewesen ist, angeführt, nämlich die Urkunde Karls IV.

Olmütz[1]) Augustinereremitenklöster gründete. — Als „plebanus Noviforensis" begegnen wir Johann von Neumarkt das erstemal in den Urkunden vom 17.[2]) und 18.[3]) August 1348. A. Hansel meint nun, und das scheint mir wahrscheinlich, daß Johann von Neumarkt vor der Verleihung der Pfarrei Neumarkt die Rektor- und Kaplanstelle an der Martinikapelle auf der alten Breslauer Burg innegehabt habe. Am 6. August 1345 schenkte König Johann von Böhmen dem damaligen Rektor und Kaplan Johannes einen Garten zu dauerndem Besitz für ihn und seine Nachfolger.[4]) A. Hansel stützt seine Annahme durch die gelegentliche Bemerkung[5]) Karls IV., sein Notar Johann von Neumarkt habe nicht nur ihm, sondern auch seinem Vater treue Dienste geleistet, und durch die bei Herzog Heinrich V. von Breslau am 27. September 1290[6]) und bei Karl IV. am 10. Oktober 1353[7]), nach Erhebung Johanns von Neumarkt zum Bischof von Leitomischl, überlieferte Gepflogenheit, den jeweiligen Hofkaplan zum Pfarrer von Neumarkt zu designieren. Als Notar in der Reichskanzlei begegnen wir Johann von Neumarkt das erstemal in der Urkunde Karls IV. für den Grafen Albrecht von

---

vom 31. Oktober 1354, bei der unter den Zeugen der Augustinereremit Egid von Vicenza „et ego frater d. Eg . . ." zeichnet und der unmittelbar folgende Johann von Neumarkt sich wie immer „et ego Joh . . ." nennt. H. setzt die Urkunde ins Jahr 1355. Vgl. Reg. Imp. VIII, 155, n. 1940.

[1]) Aus der Bulle Urbans V. vom 9. November 1364, Cod. dipl. Mor. IX (1875), 283, n. 381, mit welcher der Papst die Gründung eines Augustinereremitenklosters in Olmütz gestattet, ist nicht ersichtlich, daß Johann dieselbe veranlaßt hat, vielmehr heißt es dort, Markgraf Johann von Mähren wolle das Kloster erbauen, aber A. Hansel geht sicher nicht fehl, wenn er annimmt, Johann hätte diese Gründung begeistert gefördert und nichts unversucht gelassen, um sie zu verwirklichen.

[2]) Vgl. R. Drehler, Die Urkunden des Klosters St. Marienthal, Neues Lausitzisches Magazin LXXVIII (1902), 43: per Dominum cancellarium Joh. Pleb. Noviforen.

[3]) Abgedr. J. Čelakovský, Codex Juris Municipalis Bohemiae II (1895), 410, n. 274: Ad relacionem ducis Saxonie Johannes plebanus Noviforensis. Vgl. Reg. Imp. VIII, 61, n. 735.

[4]) Hansel fand diese bisher unbekannte Urkunde Kg. Johanns im Breslauer Diözesanarchiv, Liber niger, Bl. 116r.

[5]) 1351, Juli 14; Reg. Imp. VIII, 111, n. 1385.

[6]) Vgl. J. Heyne, Dokumentierte Geschichte des Bistums Breslau I (1860), 504, und II (1864), 214.

[7]) Vgl. Mon. Boh. Vat. II (1907), 62, n. 146.

Öttingen am 16. Oktober 1347.[1]) Von der zwischen dem 2. und 18. Dezember 1353 vollzogenen Weihe zum Bischof von Leitomischl ab ist das Leben Johanns von Neumarkt für die Forschung kein Buch mehr mit sieben Siegeln, und die späteren Ereignisse sollen auch in diesem Aufsatz nicht erörtert werden.

Genau erfahren haben wir noch immer nicht, wann Johann Pfarrer von Neumarkt geworden und wann er in die Reichskanzlei eingetreten ist. Auch wissen wir nicht, wo er sich diejenige Gewandtheit „in dictaminibus theutonicis et latinis"[2]) angeeignet hat, die ihn nachher für die Reichskanzlei unentbehrlich machen sollte. A. Hansel ist der Ansicht, Johann sei noch zu Lebzeiten König Johanns von Böhmen, also vor dem 26. August 1346, Pfarrer von Neumarkt geworden, König Karl hätte den frisch berufenen Notar kaum so ausgezeichnet, bevor er sich bewährt hätte. Johann von Neumarkt hat bekanntlich[3]) niemals die beiden niederen Stufen der Registratoren und Korrektoren bekleidet, sondern ist gleich zum Notar ernannt worden. Er muß also bereits vor seinem Eintritt in die Reichskanzlei eine Praxis ausgeübt oder wenigstens von geübter Hand nützliche Anleitungen erfahren haben. Er muß sich weiter irgendwo und irgendwie als hervorragend begabt erwiesen haben, denn sonst wäre man schwerlich auf ihn aufmerksam geworden. Der in Annahmen scheinbar nie verlegene A. Hansel hat auch hierfür eine Erklärung unter Anwendung des bewährten Mittels der Identifizierung gefunden. Diesmal ist es der am 20. September und 1. Oktober 1337 urkundlich[4]) beglaubigte Notar Johann des St. Klarenstiftes zu Breslau.

[1]) Reg. Imp. VIII, 35, n. 370; Lulvès 8. Der Ansicht R. Salomons, Reiseberichte 1908—09, N. A. XXXVI (1911), 491, der als Ausfertiger der zu Udine in Abschrift überlieferten Urkunde Karls IV. vom 18. Juli 1347 zeichnende „Johannes de Goscorp not." sei unser Johannes von Neumarkt, vermag ich mich nicht anzuschließen. Hansel führt einige triftige Gründe dagegen an.

[2]) Mit diesen Worten begründet Karl IV. seine Bitte an den Bischof von Breslau, Johann von seinen Pflichten in Neumarkt zu entbinden. Mencken, Ss. rer. Germ. III, 2032, n. 27. Lulvès 8 verlegt dies undatiert überlieferte Stück ins Jahr 1347.

[3]) Er tritt nie als Korrektor oder Registrator auf, Reg. Imp. VIII, Einleitung XLI. Vgl. K. Burdach, Vom Mittelalter z. Reform., Forsch. zur Gesch. der deutschen Bildung, Heft 1, 42.

[4]) Regesten zur schlesischen Geschichte, n. 5972 und 5978, Cod. dipl. Sil. XXIX (1923), 180f.

Nämlich eine der ersten Urkunden, in deren Unterfertigungszeile Johann von Neumarkt auftritt, ist die Bestätigung[1]) aller Privilegien des St. Klarenstiftes zu Breslau am 27. März 1348 durch Karl IV. Die Ausstellung der Urkunde durch ihn erkläre sich leicht, wenn wir in ihm den ehemaligen Notar der Klarissen sehen. Um dieser äußerst gewagten Hypothese so viel als möglich Glaubwürdigkeit zu gewährleisten, darf nicht unerwähnt bleiben, daß Johann von Neumarkt als Bischof von Olmütz am 17. März 1372 ebendenselben Klarissen eine Urkunde des Posener Kardinallegaten vom 28. März 1311 vidimiert hat.[2])

II.

J. Klapper hat die Abhandlung A. Hansels gründlich gelesen, ihre wichtigsten Ergebnisse kurz wiedergegeben und ist dann bemüht gewesen, diese Ergebnisse für seine Theorie zurechtzustutzen, deren Kronzeuge eine Urkunde ist, die in gut lesbarem Zustand auf einem als Vorsteckblatt benutzten Stück Pergament überliefert ist.[3]) In der am 4. November 1344 zu Münsterberg im Hause des Dominus Johannes Plebanus Noviforensis von einem ungenannten Notar ausgestellten Urkunde ernennt der ,,Dominus Johannes de Altamuta Plebanus in Novoforo, Prothonotarius Incliti Principis dei gracia domini Nicolai Ducis Slesie, et Domini in Munstirberk" den anwesenden ,,Religiosus Vir Frater Johannes de Waczenrode, Cysterciensis Ordinis, Plebanus in Sytz" zu seinem Vertreter ,,ad omnia et singula, que habet a predicto Domino Duce efficaciter in mandatis". Als Zeugen werden genannt der Berzdorfer Pfarrer Bartholomäus, der Notar des Herzogs von Münsterberg Johann von Großsalze, Peter Heinrich von Wiesenthal und der Münsterberger Bürger Heinrich von Budesin.

Was wissen wir von diesem Johann von Hohenmauth? In den Urkunden[4]) Bolkos von Münsterberg vom 16. Juni 1340 und Jänner

[1]) Reg. Imp. VIII, 54, n. 639; vgl. Cod. dipl. Mor. VII (1858), 555, n. 766.

[2]) Hansel nach Original im Diözesanarchiv Breslau, Stadtpfarrei Schweidnitz, n. 3.

[3]) Der Kodex, auf dessen Rückdeckel J. Klapper das Pergamentblatt entdeckt hat, ist die aus dem Zisterzienserkloster Heinrichau stammende Handschrift I Q 357 der Breslauer Universitätsbibliothek.

[4]) P. Pfotenhauer, Urkunden des Klosters Kamenz, Cod. dipl. Sil. X (1881), 137, n. 173; 140, n. 176.

1341 für Kamenz ist unter den Zeugen verzeichnet: „Johanne curie nostre notario". Am 1. September 1341, also schon in der Regierungszeit des Sohnes Bolkos, Nikolaus', tritt[1]) er wieder als Zeuge auf und nennt sich folgendermaßen: „Johanne de Altamutha, canonico ecclesie sancte crucis Wratislavienis curie nostre notario". Am 25. August und 29. September 1342, am 14. Oktober 1343 und am 30. März 1344 erscheint dieser Johann von Hohenmauth als Protonotar des Herzogs Nikolaus von Münsterberg und wird „dominus" genannt.[2]) Auffallenderweise heißt er in einer am 30. Juli 1344 ausgestellten Urkunde[3]) nur „Johannes de Altamutha notarius". Nach Klapper liegt hier entweder ein Versehen im Datum vor (1344 statt 1341) oder ist vorübergehend das Kanzleipersonal eingeschränkt worden, das wahrscheinlich um einen Notar vermehrt worden war, als uns am 25. August 1342 Johann von Hohenmauth das erstemal als Protonotar begegnet. Am 29. September 1345 ist bereits ein anderer Notar des Herzogs von Münsterberg, Johannes de Magna Salina (Großsalze).

Was veranlaßt außer der neugefundenen Urkunde J. Klapper dazu, den Protonotar der Herzoge von Münsterberg Johann von Hohenmauth mit dem Bischof von Leitomischl und Kanzler Karls IV. Johann von Neumarkt zu identifizieren?

1. Johann von Neumarkt schreibt öfters[4]) in seinen Briefen von einem Schwager namens Rudolfus iudex Mutensis. Für J. Klapper ist dieser identisch mit dem am 14. September 1363[5]) und 21. März 1369[6]) erwähnten Hohenmauther Stadtrichter Rudlinus. Damit ist noch lange nicht bewiesen, daß Mutensis sich auf Hohenmauth bezieht, denn der Ortsname Mauth kommt in den böhmi-

---

[1]) Cod. Dipl. Sil. X, 141, n. 178.

[2]) Ebenda 143, n. 182; 144, n. 183; 146, n. 186; Grünhagen-Markgraf, Lehns- und Besitzurkunden Schlesiens II (1883), 139, n. 12; vgl. auch F. Tadra, Kanceláře a písaři z rodu lucemburského (Prag 1892), 84.

[3]) Cod. dipl. Sil. X, 147, n. 187.

[4]) Cancellaria Johannis Noviforensis, episcopi Olomucensis (1364—1380), n. 49, 51, 79, 154, ed. F. Tadra, Archiv f. österr. Gesch. LXVIII (1886), 57, 59, 76, 114.

[5]) Reg. Imp. VIII, 323, n. 3987.

[6]) Vgl. das Regest bei A. Schubert, Urkundenregesten aus den ehemal. Archiven der von Kaiser Joseph II. aufgehobenen Klöster Böhmens (1901) 40, n. 401, nach dem Original der Prager Universitätsbibliothek B 61, n. 364.

schen Ländern öfters vor, und auch die verschieden lautenden Namensformen lassen ernsten Zweifel gelten.

2. Zwei Briefen[1]) Johanns von Neumarkt entnehmen wir, daß er zum Abt des Klosters Heinrichau und zum Herzog von Münsterberg Beziehungen gehabt hat.

3. Offizial in der Leitomischler Diözese ist zurzeit Johanns von Neumarkt Johann Berwicus Friczonis von Frankenstein, also ein Mann aus dem Münsterberger Lande.[2])

4. J. Klapper weist auch auf die in Johanns von Neumarkt deutschen Werken vorhandenen Spuren bayrisch-österreichisch gefärbter Mundart hin, die ihre Erklärung darin fänden, daß Hohenmauth doch schon der Prager Ausgleichsmundart unterworfen ist und daß Johann in der rein ostmitteldeutschen Mundart Schlesiens vielleicht nur sieben Jahre geweilt habe (1340—1347).

5. Der Kämmerer Johanns von Neumarkt, dem er seine Kleinodien und kostbaren Geräte hinterließ und dem sie dann Markgraf Jodok abkaufte, stammte aus Münsterberg.[3])

Was spricht meines Erachtens gegen die Identifizierung Johanns von Hohenmauth mit dem Leitomischler Bischof Johann von Neumarkt?

1. Vor allem die zweite Beilage zu meinem Aufsatze „Ein Schweidnitzer Formularbuch Johanns von Neumarkt“. Es ist dies der Brief des in Schlesien einflußreichen, reichbegüterten und auch literarisch bekannten Breslauer Domherrn und herzoglichen Protonotars Otto von Donyn an „Johannes Noviforensis“, in welchem er Johann von Neumarkt um Förderung einer Eingabe beim königlichen Hofe ersucht und ihm als Beweis seiner Dankbarkeit einen Teil der bei glücklicher Erledigung des Gesuches zu erhaltenden Geldsumme in Aussicht stellt. Otto wendet sich weiter wegen einer Anstellung am königlichen Hofe an Johann, derer er selbst sowie sein Neffe Dr. Johann von Donyn gern teilhaftig werden möchten. Der Schreiber bittet endlich, dem Überbringer, einem Abgesandten des Kapitels vom Hl. Kreuz zu Breslau, hilfreich beizustehen, und verspricht, als Gegendienst für all die erwiesenen

---

[1]) Canc. Joh. Nov., n. 34 und 99, herausgegeb. a. a. O. 48 und 88.

[2]) Vgl. die Registereintragung vom 2. Dezember 1357; Mon. Boh. Vat. II, 264, n. 672.

[3]) Vgl. Cod. dipl. Mor. XI (1885), 195, n. 218.

Liebenswürdigkeiten die Ernennung Johanns von Neumarkt zum Kanonikus vom Hl. Kreuz in Breslau zu betreiben. Der Brief kann erst nach dem 15. Mai 1346 abgefaßt worden sein, da gemäß einer an diesem Tage von Bolko II. von Schweidnitz ausgestellten Urkunde Ottos Neffe Johann zur selben Zeit an der Universität Bologna studierte und also erst später den ihm in unserem Briefe zuerkannten Doktorgrad erhielt.[1]) Johann von Neumarkt, den Otto in seiner Adresse bloß Johannes Noviforensis nennt, begegnet uns am 14. Juni 1351 als ,,honorabilis Johannes de Novoforo Wratislaviensis et Olomucensis ecclesiarum canonicus, notarius secretarius". Wie ich bereits oben bemerkt habe, erscheint Johann von Hohenmauth bereits am 1. September 1341 als Kanonikus des Breslauer Kreuzstiftes. Es ist also unmöglich, den, Johannes Noviforensis genannten Empfänger des Briefes Ottos von Donyn mit dem Münsterberger Notar Johann von Hohenmauth zu identifizieren, ohne einer Quelle die Echtheit oder Überlieferungstreue abzusprechen. J. Klapper zögert nicht, die Fassung des Ottobriefes anzuzweifeln und Textverderbnisse anzunehmen, wogegen ich jedoch Verwahrung einlegen muß. Die laut Schriftbefund aus dem ersten Drittel des 15. Jahrhunderts stammende Handschrift I, 243 des Schweidnitzer Ratsarchivs, die von K. Wutke[2]) den wissenschaftlichen Kreisen erschlossen und von K. Burdach[3]) in seinem fünften Bande der Reihe ,,Vom Mittelalter zur Reformation" teilweise verwertet worden ist, hat hauptsächlich Formularsammlungen zum Inhalt, deren vornehmste die ,,Forme Jo-

---

[1]) Die Urkunde ist abgedr. J. Heyne, Geschichte des Bistums Breslau II (1860), 380. Man vermißt Johann von Donyn unter den Studierenden in den Acta nat. Germanicae universitatis Bononiensis, ed. Friedländer-Malagola, 1887. A. Hansel, den ich auf den Brief Ottos von Donyn aufmerksam gemacht habe, hat als terminus a quo die Königskrönung Karls IV., 26. Oktober 1346, und als terminus ad quem den 11. Jänner 1349 festgesetzt, an welchem Tage Johann von Neumarkt seine erste Domherrenstelle erhielt. Als Quelle zitiert er: Silesiaca aus dem vatikanischen Archiv in Rom, Staatsarchiv Breslau, Rep. 135 C 300. Vgl. auch Mon. Boh. Vat. I, 591, n. 1056. Der terminus ad quem ist von geringerer Bedeutung, der Hauptwert dieses Briefes liegt darin, daß er unmöglich vor 1346 abgefaßt worden sein kann.

[2]) K. Wutke, Über schlesische Formelbücher des Mittelalters, Darstellungen und Quellen zur schlesischen Geschichte XXVI (1919), 31ff.

[3]) K. Burdach, Über schlesisch-böhmische Briefmuster aus der Wende des 14. Jahrhunderts (1926), 163.

hannis Noviforensis de cancellaria domini imperatoris" ist. Diesen Forme, die mit der berühmten Summa Cancellariae nur den Autor gemeinsam haben, verdanken wir einige neue Nachrichten für die Zeit Karls IV. Das 88. Stück dieser Forme ist der obenerwähnte Ottobrief, dessen Überlieferung wohl ziemlich verderbt[1]) ist, die aber unter keinen Umständen solch großzügige Konjekturen gestattet, wie sie J. Klapper für nötig erachtet. Es hieße dies allen paläographischen Gesetzen zuwiderhandeln. Die angezweifelte Stelle[2]) lautet folgendermaßen: „nunccium, latorem presentis, peto in negociis sibi comissis ex parte dominorum capituli ecclesie sancte Crucis Wratislaviensis, cuius per dei graciam cito eritis menbrum canonicatus, peto intuitu mei efficaciter apud dominum regem promoveri". Nach J. Klapper wäre für „cito eritis" „existis" zu setzen oder „sancte Crucis" wäre zu tilgen, Maßregeln, die einfach undenkbar sind.

2. Mit der Gleichsetzung Johanns von Hohenmauth mit Johann von Neumarkt steht die Anschrift des kurialen Bescheides vom 26. Oktober 1351 im Widerspruch, der den Empfänger als Inhaber nicht nur des Kanonikats vom Hl. Kreuz in Breslau, sondern auch von Glogau betrachtet. Die Anschrift[3]) lautet: „Johanni de Novoforo, rectori parrochialis ecclesie de Novoforo." Bestände J. Klappers Theorie zu Recht, müßte es da vielmehr heißen: Johanni de Alta Muta, rectori parr. eccl. de Novoforo. Die Adresse verrät nicht nur, daß der Empfänger Pfarrer von Neumarkt ist, sondern auch von dort stammt.

3. Am 11. und 12. Juni 1353 schlägt[4]) die Kurie die Bitte Karls IV. ab, dem Johann von Neumarkt abgesehen davon, daß

---

[1]) Es ist bei Formularen, falls nur eine einzige Überlieferung zu Gebote steht, ungemein schwer, einen endgültigen Text festzustellen, man entdeckt immer neue Möglichkeiten, der Fassung des Originals näher zu kommen. Meine zweite Veröffentlichung der Forme im Časopis Archivní Školy V (Prag 1927), 143—159, unterscheidet sich bisweilen von der ersten in der Zeitschrift für Geschichte Schlesiens, aber gerade die uns interessierende Stelle im Ottobrief hat auch bei der zweiten gründlichen Durcharbeitung genau dieselbe Transkription erhalten, ein Beweis, daß die Überlieferung in diesem Falle ausnehmend gut und verständlich ist.

[2]) Ratsarchiv Schweidnitz, Cod. I, 243, Bl. 114ʳ; abgedr. Zeitschr. d. Vereins f. Gesch. Schles. LXI (1927), 346, und Čas. Arch. Školy V, 145.

[3]) Mon. Boh. Vat. I, 727, n. 1400.

[4]) Ebenda II, 36f., n. 82.

er Erwählter von Naumburg ist und die Präbenden des Breslauer Kreuzstiftes und der Glogauer Kirche innehat, noch das Prager Kanonikat zuzuerkennen, zu welchem er bereits ausersehen sei. Diese zwei Registervermerke belehren uns, daß Johann von Neumarkt schon mehrere schlesische Einkünfte genossen hat, bevor er böhmische anstrebte. Wäre Johann aus Böhmen gebürtig, könnte ihm wohl schwer das Prager Kanonikat vorenthalten werden. Man sollte meinen, daß er sich als gebürtiger Böhme erst um böhmische Pfründen beworben und sie angesichts der königlichen Fürbitte sicher erhalten hätte. Allein er vermochte im Gegenteil in Schlesien spielend Würden zu häufen, und gerade in Böhmen erreichte er nichts.

4. Gerade die Momente, die J. Klapper dafür anführt, daß der Leitomischler Bischof niemals die Verbindung mit Schlesien gelöst hat, nämlich die Berufung des Johann Berwicus aus Frankenstein als Offizial nach Leitomischl, der Briefwechsel mit Heinrichau und Münsterberg und die Einsetzung seines Kämmerers Johann aus Münsterberg zum Erben seiner Kleinodien und Kostbarkeiten, sind für mich ein Beweis für seine schlesische Herkunft. In den sieben Jahren, die J. Klapper den späteren Kanzler in Schlesien weilen läßt, wird er mit seinem neuen Wirkungskreis nicht so innige Bande geknüpft haben, um des Schlesischen in seiner nächsten Umgebung nachher nicht mehr entraten zu können.

5. Sehr wichtig dünken mich für die richtige Beantwortung der Frage der Herkunft die Anstrengungen des etwa 60jährigen, fast blinden und zurückgezogen lebenden Bischofs Johann von Olmütz, den durch den Tod Przeczlaus' am 6. April 1376[1]) freigewordenen Bischofsstuhl von Breslau zu erhalten. Für einen Deutschböhmen, der doch Johann von Hohenmauth sicher gewesen ist, hätte das Olmützer Bistum mit dem Titel[2]) eines „comes regalis capelle Boemie" sicher genügt; er hätte dies nach dem Prager Erzbistum vornehmste Bistum niemals mit Breslau vertauscht. Allein den alten Schlesier, der in Böhmen beispiellose Karriere gemacht hatte, aber dann in uns heute noch rätselhafte

[1]) Eubel, Hierarchia cath. m. aevi I, 568.

[2]) Cod. dipl. Mor. IX, 290, n. 391.

Ungnade[1]) gefallen war, zog es in seine Heimat zurück, zu den Backsteinbauten und saftgrünen Auen an der Oder. Die Tatsache, daß J. Klapper hiervon schweigt, bekräftigt nur die Wichtigkeit dieses Umstandes für die schlesische Herkunft Johanns von Neumarkt.

III.

Ich glaube, kraft der angeführten Gründe genügend Ursache zu haben, die Theorie der Hohenmauther Herkunft des Kanzlers Johann von Neumarkt zu bekämpfen. Es ist nicht nur meine persönliche Einstellung, die sich mit der neuen Theorie nicht befreunden will, auch die Quellen sprechen laut dagegen. Wie ich gleich am Eingang bemerkt habe, rechne ich trotzdem mit der Echtheit der von J. Klapper mitgeteilten Nachricht, und ich habe mich damit vor ein Problem gestellt, dessen Lösung leider nur darauf Anspruch machen darf, als Vorschlag bedacht bzw. als Wegweiser bei späteren Untersuchungen in Betracht gezogen zu werden. Da ich selbst wegen der großen Not an glaubwürdigen, mitteilsamen Quellen darauf angewiesen bin, mich mit Hypothesen zu begnügen und also gut weiß, wie gern man mit ihnen operiert, wenn es heißt, einen tief klaffenden Abgrund der Unkenntnis zu überbrücken, habe ich mehrere Annahmen A. Hansels gelten lassen, die uns Geschehnisse aus Johanns von Neumarkt Jugendzeit in silhouettenhaften Bildern verraten, aber so gar nicht nachzuweisen sind, weil er immer die Unantastbarkeit der überkommenen Schriftdenkmale respektiert hat. Es möge also auch mir gestattet sein, mich in der etwas halsbrecherischen Kunst der Hypothesenbildung zu versuchen.

Ich möchte diejenigen Tatsachen und Fragen vorausschicken, deren Berücksichtigung bzw. Beantwortung mich zu meiner Hypothese veranlaßt haben und die den ganzen Komplex umfassen.

1. Bevor der spätere Kanzler Johann von Neumarkt Bischof von Leitomischl geworden ist, tritt er, habe er welchen Titel auch immer, stets mit dem Beinamen „von Neumarkt“ auf, und zwar nicht nur „Noviforensis“, sondern auch „de Novoforo“, welch

[1]) Vgl. des Kanzlers Worte am Ende eines Briefes an den Kaiser: „Aliquando reputatus nunc autem contemptus cancellarius vester.“ Tadra, Summa Canc. 17, n. 25.

etzterer Ausdruck geradezu als geographischer Begriff gewertet werden kann.

2. Man hat darauf aufmerksam gemacht, daß keiner seiner Angehörigen den Beinamen „von Neumarkt" führe. Da wir außer seinem Bruder urkundlich keinen seiner Angehörigen kennen und dieser Bruder uns urkundlich erst zur Zeit seiner Bischofszeit begegnet, wissen wir ja gar nicht, wie sie sich genannt haben. Wenn wir positiv wüßten, sie hätten das Attribut „von Neumarkt" nie verwendet, so könnte als Grund angeführt werden, es hat eben niemand von ihnen die Heimatstadt verlassen und brauchte deshalb keinen die Herkunft kundtuenden Beinamen. Dies wäre ein mittelbarer Beweis mehr dafür, daß der Kanzler Johann aus Neumarkt stammt, sein Beiname „von Neumarkt" mit der Heimat zusammenhängt.

3. Am 4. November 1344 ist der Protonotar des Herzogs Nikolaus von Münsterberg Johann von Hohenmauth Pfarrer in Neumarkt. Obwohl man beim Kanzler Johann von Neumarkt bezweifelt hat, das Attribut „von Neumarkt" bezöge sich auf die Heimatstadt, ist man gewiß, daß Johann von Hohenmauth aus der ostböhmischen Stadt Hohenmauth stammt. Dieser Böhme hat am Münsterberger Hofe Karriere gemacht, scheint seine Ausbildung in Prag erhalten und mit seinem Heimatland niemals die Fühlung verloren zu haben, kurzum, alles spricht dafür, in ihm einen Exponenten des Prager Hofs zu sehen, der die dortigen Gepflogenheiten gut gekannt und sicher stets unwillkürlich den Vorteil der Luxemburger in Schlesien im Auge behalten hat. Die Urkunde, die uns mitteilt, daß Johann von Hohenmauth Pfarrer in Neumarkt gewesen ist, verrät uns auch, daß sich Johann von Hohenmauth am Münsterberger Hofe vertreten ließ, also offenbar gewillt war, seinen Pfarrerpflichten in Neumarkt nachzukommen, denn beides hätte er schwerlich bewältigen können.

4. Am 15. September 1346 hat Papst Klemens VI. auf Bitten König Johanns von Böhmen den Predigerbrüdern vom Hl. Antonius aus Brieg die Leitung der Pfarrei Neumarkt übertragen.[1]) Es ist demnach klar, daß der im Jahre 1346 amtierende Pfarrer von Neumarkt durch eine andere Tätigkeit verhindert gewesen

[1]) Mon. Boh. Vat. I, 430, n. 720.

ist, die Seelsorge persönlich auszuüben. Im Jahre 1344 haben wir die Sachlage umgekehrt, der damalige Pfarrer Johann von Hohenmauth läßt sich in seinem anderen Amt vertreten, um selbst die Neumarkter Pfarre leiten zu können.

5. Als ältestes Datum, daß der spätere Kanzler Johann von Neumarkt Pfarrer von Neumarkt gewesen ist, gilt diplomatisch der 17. August 1348.

6. Johann von Neumarkt ist niemals, soweit unsere Kenntnisse bis heute reichen, Korrektor oder Registrator in der Reichskanzlei gewesen. Er trat also scheinbar sofort als Notar in die Reichskanzlei ein, wo er sich wegen seiner Gewandtheit im lateinischen wie deutschen Ausdruck alsbald unentbehrlich machte. Es bleibt festzustellen, wo sich Johann diese Gewandtheit angeeignet hat und wie oder durch wen die Reichskanzlei auf ihn aufmerksam ward.

7. Der Notar und spätere Kanzler hat sicher Beziehungen zu den Bürgern des westlich von Breslau gelegenen Städtchens Neumarkt gehabt, wie die Bestätigung der Altarstiftung des dortigen Matthias Carnifex durch Kaiser Karl IV. hinreichend beweist.

8. Die Kurie verhindert am 26. Oktober 1351, daß der Neumarkter Pfarrer und königliche Notar Johann, der schon Kanonikus von Breslau und Glogau ist, auch noch Kanonikus von Prag werde; böhmische Pfründen sind ihm also vorenthalten worden, schlesische erhielt er scheinbar leicht.

Ich möchte die Vermutung aussprechen, daß der spätere Kanzler Johann von Neumarkt in Neumarkt geboren ist, dort aufwuchs, dort und teilweise in Breslau dürftigen Schulunterricht erhielt und dann von Johann von Hohenmauth, als dieser als Pfarrer nach Neumarkt kam, sozusagen entdeckt wurde. Johann von Hohenmauth hat sofort dessen hervorragende Begabung erkannt, ihn in die Kanzleiwissenschaften eingeweiht und seine Prager Bekanntenkreise auf diesen viel versprechenden jungen Mann aufmerksam gemacht. Johann von Neumarkt ist nach Weggang Johanns von Hohenmauth dessen Nachfolger im Pfarramt geworden und hat es bis zu seiner Weihe zum Bischof von Leitomischl innegehabt. Er wird wahrscheinlich schon vor dem 15. September 1346 Pfarrer von Neumarkt gewesen sein, an welchem Tag die Brieger Predigerbrüder mit der Leitung der

Pfarrei betraut worden sind. Johann von Hohenmauth kommt da nicht in Betracht, denn er hat am 4. November 1344 einen Vertreter für seinen Kanzleiberuf ausersehen, die Pfarre also persönlich besorgen wollen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß in den Herbst 1346 das Stadium seiner Aufnahme als Notar in die Reichskanzlei fällt, die durch die Wahl Karls IV. zum römischen König sich gerade damals in Prag niedergelassen und viele frische Kräfte benötigt hat.

Ich glaube, daß keiner der acht obenangeführten Punkte mit meiner Vermutung im Widerspruch steht, und auch keine der bekannten Quellen sagt gegen sie aus. Diese Vermutung gäbe eine gute Erklärung für die rätselhafte Aneignung der notariellen sowie literarischen Kenntnisse durch Johann von Neumarkt, für die Berufung dieses Schlesiers nach Prag und würde ohne Anwendung von Kunstgriffen die durch Klapper mitgeteilten Tatsachen in die früheren Anschauungen einfügen. Johann von Hohenmauth wird seinen Zögling auch mit den literarischen Kreisen Schlesiens bekannt gemacht haben, ihm wird der junge Johann von Neumarkt die Freundschaft Ottos von Donyn zu verdanken haben, der ihm dann das Kanonikat beim Hl. Kreuz in Breslau verschaffte und sicherlich auch anderweitig bereitwillig beistand. Es erübrigt sich, nochmals alle Anhaltspunkte aufzuzählen, der Lauf der Ereignisse ergibt sich zwanglos von selbst, und die schlesische Herkunft Johanns von Neumarkt, um die es ging, ist gerettet; wir werden weiter das von der Eisenbahn weit entfernte, stille Städtchen Neumarkt als Geburtsstätte eines Mannes verehren, der seiner Zeit vorausgeeilt ist, den lateinisch denkenden und schreibenden Kreisen neues Leben eingeimpft und dem jung und frisch aufblühenden Schrifttum der seine weitere Heimat bewohnenden Völker neue, zukunftsichere Wege gewiesen hat.

IV.

Die literarische Tätigkeit Johanns von Neumarkt in bezug auf lateinisches und deutsches Schrifttum ist hinreichend bekannt. A. Hansel zitiert die Feststellungen Sattlers[1]) betreffs der Über-

[1]) A. Sattler, Die pseudoaugustinischen Soliloquien in der Übersetzung des Johannes von Neumarkt, Graz 1904.

setzungen von Werken aus dem augustinischen Ideenkreise durch Johann von Neumarkt ins Deutsche. J. Klapper weist auf Grund der von ihm abgedruckten Vorrede einer Handschrift[1]) nach, daß der in Diensten Johanns von Neumarkt zu Kremsier wirkende Schreiber Helias[2]) nicht, wie K. Burdach[3]) angenommen hatte, die „Vita Christi" des in Prager Humanistenkreisen bekannten Florentiner Augustinereremiten Simon Fidatus de Cassia, sondern dessen „Dicta super evangelia dominicalia" kopiert hat, deren Erwerbung dem Bischof viele Florenen gekostet und die er unter allen Büchern seiner umfassenden Bücherei wegen ihres moralischen Gehaltes und ihrer vorbildlichen Latinität am meisten geschätzt habe.

In meinem Aufsatz über das Schweidnitzer Formularbuch Johanns von Neumarkt habe ich auf die mögliche Beteiligung Johanns an einem nationaltschechischen Kulturunternehmen hingewiesen. Wir finden nämlich im Glossar des Magisters Claretus de Solentia unter der Überschrift „De ecclesia" einen Abschnitt, in welchem 144 lateinischen, Kirche und Messe betreffenden Benennungen tschechische Übersetzungen gegenübergestellt sind und der mit dem Vers schließt: „Hec Olomucensis data presulis aucta Johannis." Ich eignete mir damals kritiklos des Herausgebers V. Flajšhans Ansicht an, dieser Johannes presul Olomucensis müsse Johann von Neumarkt sein, und äußerte mich dahin, daß dieser Beitrag, welcher unbedingt nicht nur die vollkommene Kenntnis des Tschechischen, sondern auch Vertrautheit mit der slawischen Philologie beim Verfasser voraussetzt, die Annahme einer deutschböhmischen Herkunft stütze, denn die vorsätzliche Schaffung tschechischer Wörter könne nur demjenigen Deutschen glücken, dem die fremden Laute von Kindheit auf geläufig waren. Herr Geheimrat K. Burdach hatte die Liebenswürdigkeit, hierüber seine Einstellung[4]) mir gegenüber kundzutun, die dahin geht, daß man wegen der Mitarbeit an dem tschechischen Glossar mit-

[1]) Universitätsbibliothek Breslau, Hs. I Q 284 vom Jahre 1414, einst den Saganer Augustinerchorherren gehörig. Die Vorrede ist nach Klapper erst nach dem Tode Johanns von Neumarkt im Augustinereremitenkloster zu Leitomischl geschrieben worden.

[2]) Tadra, Canc. Joh. Nov. a. a. O. 132, n. 190.

[3]) Zentralblatt für Bibliothekswesen VIII (1891), 442.

[4]) Brief vom 13. Oktober 1927.

nichten eine deutschböhmische Herkunft annehmen müsse, denn „für den Deutschböhmen lag das Tschechische damals kaum näher als für den Schlesier. Denn Schlesien war damals ein Teil des Königreiches Böhmen". Auch wäre Johann als Bischof fortgesetzt mit beiden Nationalitäten in engster Fühlung gestanden. Ich schließe mich gern K. Burdachs Gedankengang an.

Da die für das Glossar vom Herausgeber angenommene Abfassungszeit um 1365 angezweifelt[1]) wurde, unterzog ich, soweit es mir als Nichtphilologen möglich war, diese Frage einer gründlichen Untersuchung und kam zu dem Ergebnis, daß die Beweisführung tatsächlich mit Prämissen arbeitet, die selbst erst auf ihren historischen Wert nachgeprüft werden müßten. Ich gebe kurz die Gründe an, die der Herausgeber V. Flajšhans[2]) für seine Datierung anführt. Man kann gemäß einigen Andeutungen annehmen, daß der sich Claretus nennende Zusammensteller des Glossars ein Tscheche und Ordensgeistlicher gewesen ist, und Solentia ist wahrscheinlich die ostböhmische Ortschaft Chlumetz an der Zidlina, denn in Vers 950 heißt es: „Dico Solensis chlumczan." Flajšhans erbringt auch einige Beweise für eine ostböhmische Dialektfärbung der tschechischen Wörter. Endlich sieht er in Klaret einen Mönch des Klosters Opatowitz, dessen damaliger Abt, der Chronist Neplach, wohl Karl IV. auf ihn wird aufmerksam gemacht haben. Da als Autor eines Abschnittes Vers 2495 der „Arnestus archipresul" angegeben wird, müsse man mit dem Werk spätestens in diesem Jahre begonnen haben, dessen Ausarbeitung nach einer Angabe im Vers 10 vier Jahre gewährt habe. Flajšhans erwähnt mit keinem Wort, daß der Johannes presul Olomucensis auch Johann Očko von Wlaschim sein kann, der Johanns von Neumarkt Vorgänger im Olmützer Bistum gewesen ist und dessen Name in den um Einbürgerung des Humanismus und Hebung des heimischen Volkstums bemühten Kreisen guten Klang gehabt hat. Dagegen weist er im Zusammenhang mit Johann von Neumarkt auf die Neuorganisation der „königlichen" Kanzlei hin, die zwischen 1361 und 1365 stattgefunden habe, und zitiert dann, scheinbar als Effekt der Neuorganisation, die

[1]) Hist. Zeitschrift Bd. 137, 376.

[2]) Klaret, Listy filologické L (Prag 1923), 233f., 238, 242, und Sbírka staročeských slovníků, Klaret a jeho družina I (Prag 1926), 79f.

Jahreszahlen der verschiedenen Redaktionen der „Summa Cancellariae", wie sie Tadra in intuitiver Art festgesetzt hat, ein Moment, das wahrlich nicht dazu angetan ist, bei Datierungen als Ausgangspunkt zu fungieren. Auf sichererem Boden befindet sich Flajšhans wieder, wenn er von Beziehungen wissen will zwischen dem, Kirchenslawisch und alttschechische Mammotrekte heranziehenden Glossar und dem Prager Emauskloster, dem ja aufgetragen worden ist, die „divina officia in lingua slavonica" zu lesen und die Bibel ins Tschechische zu übersetzen (Klemens VII. am 1. Mai 1346). Was die Überlieferung des Glossars betrifft, so stammen die ältesten Handschriften aus dem letzten Drittel des 14. Jahrhunderts.

STUDIEN ZUR GESCHICHTE DER BÜRGERLICHEN SITTENREFORM DES 18. JAHRHUNDERTS.[1])

VON CURT GEBAUER.

DIE REFORM DER HÄUSLICHEN ERZIEHUNG.

Die Familie ist die Pflanzschule der Sittlichkeit, die Schule für moralische Erziehung, wie die öffentlichen Unterrichtsanstalten besonders auf die Entwicklung der intellektuellen und technischen Fertigkeiten der Zöglinge abzielen. Im 18. Jahrhundert lag das gesamte Bildungswesen überwiegend im Schoße der Familie. Für die Moralgeschichte ist die Erziehung des Nachwuchses im Hause durch Eltern und Privaterzieher vor allem wichtig. Auf sie werden sich die folgenden Untersuchungen beschränken.[2])

Die Fehler des Erziehungswesens in der sogenannten galanten Zeit, im ausklingenden Barock und im Rokoko, waren auf der einen Seite übertriebene Härte, die in vielem Prügeln das wichtigste Bildungsmittel erblickte, oder doch trockene Pedanterie, auf der anderen aber wieder in merkwürdigem Gegensatz dazu übertriebene Verweichlichung, Verzärtelung und Verbildung, zumal die Affenliebe erziehungsuntüchtiger Mütter. Dazu kam auch in der Jugendbildung die oberflächliche Ausländerei, das Bestreben, aus den jungen Deutschen der vornehmen Kreise bis in die oberen Schichten des Bürgerstandes hinein perfekte Gesellschaftsmenschen im französischen Stil zu machen. Alle diese Fehler hatte das

[1]) Vgl. Archiv für Kulturgeschichte XV 1/2 (Reform der Ehe).

[2]) Aus der älteren Literatur über das Erziehungswesen hebe ich G. Stephan, Die häusliche Erziehung in Deutschland während des 18. Jahrhunderts, 1891, und M. Bacherler, Deutsche Familienerziehung in der Zeit der Aufklärung und Romantik, 1914, hervor. Diese Schriften befassen sich mit dem positiven Erziehungs- und Bildungsgehalt jener Zeit, nicht aber eingehend mit der Schilderung der sittlichen Mißbräuche und ihrer systematischen Bekämpfung durch die moralischen Reformbestrebungen des Bürgertums, die den Gegenstand meiner Untersuchung auf Grund der Quellen bilden.

Bürgertum nachdrücklich zu bekämpfen, wenn es seinem damals im Zeichen der Aufklärung bewußt gepflegten Ideal, eine neue ethisch höherstehende Kultur, beruhend auf der alten gesinnungstüchtigen bürgerlichen Ehrbarkeit, an die Stelle fauler Würdelosigkeit und halbfranzösischer Sittenlosigkeit und Oberflächlichkeit zu setzen, folgen wollte.

Ernste Erziehungsarbeit an der heranwachsenden Jugend leisteten schon die älteren Moralischen Wochenschriften.[1]) Der „Patriot" von 1724 sagt wörtlich: „Die fast durchgehends bei uns versäumte oder vielmehr ganz irrig angestellte Kinderzucht ist die erste und mächtigste Ursache unseres mannigfaltigen Unglücks." Er betont, daß die mangelhafte Bildung der Mütter großenteils die schlechte Kindererziehung zur Folge habe, beklagt, daß man die Töchter in der „dicksten Unwissenheit" aufwachsen lasse, und beschäftigt sich deshalb wie viele andere Wochenschriften mit der Bildung des „Frauenzimmers" durch geeignete Lektüre. Die Wochenschriften eifern ferner gegen die nachteiligen Folgen des Ammenhaltens und die charakterverderbende Härte der Erziehung. Es käme vor, meint der „Politische Philosoph" von 1724 (S. 128), daß die Kinder sich vor den Vätern fürchteten wie ein Sklave vor seinem Tyrannen, ja wie vor dem Teufel. Die „Vernünftigen Tadlerinnen" (1725, S. 272) schildern eine Mutter, die ihre gutartige Tochter brutal quält: „Ich sehe, daß du ihr einige Fäden um die Hände wickelst, ein Licht ergreifst und dieselben anzündest, auch wohl mit Ruten drein schlägst, wenn sie dieselben nicht stillhalten kann. Ich sehe, wie blutrünstig dieselben täglich sind. Warum tust Du alles dies? Darum, sprichst du, weil das Aas nicht Spitzen genug klöppeln will." Andere Stellen in den Wochenschriften geißeln dagegen wieder die übertriebene Verwöhnung der Kinder durch unvernünftige Mütter und zeigen damit, daß es überall am richtigen Maßhalten fehlte.[2]) Ferner die unsachgemäße Erziehung durch Hofmeister und Gouvernanten, die für die Zöglinge keine Liebe hätten, weil sie zu schlecht entlohnt würden, oder die,

[1]) Vgl. G. Steinhausen, Gesch. der deutschen Kultur, 2. Aufl. II, S. 384.

[2]) Die fehlerhafte Kinderzucht liege an dem „tändelnden Wesen" der Frauen, ihrer übertriebenen mütterlichen Zärtlichkeit, die der Strenge des Vaters entgegen arbeite. Vgl. Beobachtungen in der literarischen und moralischen Welt zur Aufnahme des guten Geschmacks und der guten Sitten in Schlesien, 1773, S. 40ff.

wenn sie Franzosen oder in Frankreich gebildete Personen wären, ihnen nur alberne ausländische Sitten beibrächten. Der „Freimütige", eine schlesische Wochenschrift, malt 1751 alle möglichen schlechten Elterntypen aus, um die leidigen Zustände zu bekämpfen (S. 393 ff.). Da ist Commodus Kinderfeind, der faule und bequeme, der von den Kindern sagt: das sind „Dummköpfe und Wildlinge von Natur", was soll ich mir Mühe geben? Da ist die Placida Kindernärrin mit ihrem längst unterwürfig gemachten Timidus Weibermann. Diese lieben die Kinder unmäßig und fürchten sich sogar vor ihnen. Dem steht die Brutalität eines Furiosus Schlagezu gegenüber; das ist ein „Büttel", ein „Henker", der die Kinder zu Tode quält. Was er bestenfalls erreicht, ist „erbläutes sklavisches Zittern". Und endlich die Aphrosine Eitelsinnin, die junge wohlhabende Witwe, die ihre Kinder wohl durch tüchtige Erzieher bilden lassen könnte, da sie selbst dazu unfähig ist, aber alles durch ihren Eigensinn verdirbt und schon in der Wiege über die „künftige Lebensart" ihrer Kinder entscheidet. Die Wochenschrift „Der Mensch" (Bd. 4, 1752, Stück 167) betont nachdrücklich, daß die Erziehung nicht nur für die leibliche Wohlfahrt, sondern auch für die Seele sorgen, tugendhafte Empfindungen und Menschenliebe den Zöglingen einflößen müsse. Als abschreckendes Beispiel wird die falsche Erziehung eines jungen Adligen und eines Kaufmannssohnes geschildert. Der Baron v. Ahnenreich läßt den Junker durch einen Hofmeister erziehen. Man verstattet ihm, seinen Mutwillen an geringeren Leuten ungehemmt auszulassen, und bestärkt ihn in dem Vorurteil, daß seine Vorzüge im Jagen, Fluchen und Bauernschinden beständen, und daß er sich nicht mit der „bürgerlichen Kanaille" gemein zu machen habe. Der reiche Kaufmann dagegen erzieht seinen Sprößling zum skrupellosen Geldmacher, während seine eitle Gattin der Tochter unerträglichen Hochmut einimpft. Eine Muckerin erzieht die Kinder zu knechtischer Erfüllung äußerlicher kirchlicher Vorschriften. Ehrgefühl, Herzensgüte und Sittsamkeit gehen überall leer aus.

Auch die eigentliche Satire in Dichtung und Prosa fand im Erziehungswesen ein dankbares Feld zur Betätigung. Man lese Benjamin Neukirchs Poem „Wider die heutige Erziehung der Jugend."[1])

[1]) Abgedruckt in J. Kürschners Sammlung „Deutsche Nationalliteratur", Bd. 39 (Die Gegner der zweiten schlesischen Schule II), S. 470 ff.

Kaum ist das Kind geboren, so tanzt man mit ihm umher wie mit dem Affen an der Kette, überläßt es aber im übrigen den Mägden, die sich ihrerseits „der Knechte erbarmen". Mit fünf Jahren weiß der „kleine Schalk" bereits, „was Scham und Ehre kaum im Alter hören können", und mit sieben Jahren ist er völlig reif. Mütterliche Verwöhnung verschafft ihm „von Königsberg ein kleines Zwergenpferd", dazu Hunde und was er sonst begehrt. Mit Federbusch und Degen wird der junge Edelmann geschmückt. Nachdem er nun das ABC mit größter Mühe gelernt, aber schon von einem gefälligen Mädchen als Galan erhört worden ist, wird er mit einem Hofmeister auf die Universität geschickt. Der gequälte Mentor muß dort seinen jungen Helden in die Gesellschaft einführen, mit ihm schmausen, trinken und auf Pump leben, selbst mit seinem Leibe für ihn einstehen, wenn ihm Gefahr droht, ihm zu Liebesabenteuern die Hand bieten und ihn aus der Klemme reißen, wenn's not tut. Schließlich führt er ihn als gemachten Mann den erfreuten Eltern wieder zu, streicht seine Leistungen und Abenteuer nach Kräften heraus und erwartet dann in Demut seine Bezahlung, die ihm der Herr gewährt, indem er ihm die Kehle mit Wein vollgießt. Welch klägliches Schicksal so einen armen Hofmeister im Alter erwartet, ein altes Weib und eine Winkeladvokatur, was Neukirch sehr anschaulich schildert, sei nur beiläufig erwähnt.

Die falsche Erziehung im Bürgerstande schildert Wilhelm Rabeners Satire „Von Unterweisung der Jugend", die zuerst 1742 in den „Belustigungen des Verstandes und Witzes" gedruckt wurde.[1]) Hier ist von dem Gelehrtenproletariat, das sich als ein weiterer Krebsschaden dieser verkehrten Zustände herausstellt, die Rede. Die Affenliebe vieler Eltern, sagt Rabener, geht dahin, die Kinder um jeden Preis in angesehene Lebensstellungen hineinzubringen. Der Sohn muß also studieren, damit er Doktor werden könne, obwohl er weder die Fähigkeit noch den Willen hat, etwas Tüchtiges zu lernen, und lieber hätte Schneider werden sollen. Er lebt später, sich selbst zur Last und dem Vaterlande zum Schimpf, von der Sparsamkeit seiner Eltern oder dem Eingebrachten seiner Frau. Der Bildungsgang dieses werdenden Pseudogelehrten ist dieser: Bis zum 10. Lebensjahr notdürftigste Erzie-

[1]) W. Rabener, Satiren, 7. Aufl. Leipzig 1763, I. Teil, S. 167ff.

hung durch Frauenzimmer in Lesen, Schreiben und Katechismus, dann durch einen ungebildeten Hofmeister; der Wenigstfordernde ist der beste. Mit Mühe lernt der Junge ein wenig Latein und Griechisch, aber nicht einmal gutes Deutsch, von Geschichte, Geographie, Mathematik oder Philosophie gar nichts. Mit 20 Jahren geht es zur „Hohen Schule", die er nach drei Jahren schleunigst verlassen muß, weil schon ein gekauftes Amt oder eine wohlhabende Frau auf ihn warten. So sind (nach Rabener) die meisten „Gelehrten", was freilich übertrieben sein mag. Die Sache hat aber nicht nur für die allgemeine Geistesgeschichte, sondern auch für die Moralgeschichte Bedeutung, denn sie zeigt das geringe Verantwortungsgefühl der Eltern und die aufgeblasene Überhebung der begüterten über die geringeren Klassen des Bürgertums, denen selbst die unbegabtesten Sprößlinge der Eltern aus höheren Schichten nicht zugeführt werden sollen.

Die verkehrte Mädchenerziehung geißelt Rabener in der boshaften „Trauerrede eines Witwers auf den Tod seiner Frau".[1]) Wie hat sie ihre Tochter erzogen? Nach welchen Grundsätzen? „Schläge gehören nur für die Kinder gemeiner Leute; meine Frau hielt es für ebenso grausam, ihr Kind zu schlagen (selbst für den starrsten Eigensinn) als wider ihr eigenes Eingeweide zu wüten." Im 4. Jahr verstand sich das Töchterlein auf die „Wirkung des Spiegels", im 5. fand sie Geschmack an schönen Kleidern, im 6. wußte sie über ihre Gespielinnen zu spotten, im 7. konnte sie Lombre spielen, im 8. „unterwies man sie in der Kunst, zärtlich zu blicken und artig zu seufzen". Und damit war der Modeaffe fertig.

Bis nach der Mitte des 18. Jahrhunderts beschränkte sich die Erziehungsreform des Bürgertums im allgemeinen auf die Kritik, die Erschütterung der verderbten Bildungsgrundsätze der Galanten und der Pedanten, ohne viel positiv Neues zu schaffen, wenn auch in der Kindererziehung um die Mitte des Jahrhunderts als Folge jener kritischen Behandlung der Frage eine nicht unwesentliche Besserung zu bemerken sein mochte. Ganz systematisch nahmen dann in der zweiten Jahrhunderthälfte die Philanthropen das Erziehungswerk in Angriff. Sie legten sich in ihrer literarischen Tätigkeit auf die moralische und intellektuelle Bildung der Jugend und errichteten auch besondere Erziehungs-

[1]) Rabener, Satiren I, S. 109ff.

anstalten großen Stils. Sie haben bekanntlich auch zuerst wieder der öffentlichen Erziehung in Schulen gegenüber der Hofmeistererziehung das Wort geredet und den Staat, das gemeine Wesen, als eine einzige große Anstalt zur Erziehung der künftigen Bürger angesehen.[1]) Nur wenige Philanthropen, wie z. B. Joachim Heinrich Campe, haben sich auch mit der häuslichen Erziehung abgefunden. Mit der Tätigkeit der Philanthropen sich näher abzugeben, ginge über den Rahmen dieses Aufsatzes hinaus. Sie kommt hier nur insofern in Frage, als bei dem weitreichenden Einfluß der Philanthropen auf das gesamte Bildungswesen ihrer Zeit ihre zum Teil recht neuartigen Grundsätze auch auf die häusliche Erziehung der Eltern und ihrer Stellvertreter übertragen wurden, und deshalb sei hier auf jene noch mit einigen Worten eingegangen. Bemerkt sei aber zuvor, daß schon in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts die Privaterziehung hinter der öffentlichen in Schulen wieder in erheblicherem Maße zurückzutreten begann.

Gegen körperliche Strafen verhielten sich die Philanthropen durchaus ablehnend. Sie wollten das Ehrgefühl wecken und versuchten dies mit anderen Mitteln, mit Entziehung von Vergnügungen, mit Belohnungen für Fleiß und gutes Betragen, die in den öffentlichen Erziehungsanstalten oft recht absonderliche Formen annahmen (Meritentafeln, goldene Verdienstnägel, Verdienstorden usw.). Diese Milderung der alten Härte wirkte durch Vermittelung von Wort und Schrift darauf hin, daß auch die oft überaus harte Zucht der Väter in der Familie sich wohltuend lockerte. Selbstverständlich forderten die Philanthropen, daß die Mütter sich viel mehr als früher ihrer Kinder persönlich annehmen sollten, wodurch der schädliche Einfluß fremder sittenloser oder unverständiger Erzieher eingeschränkt wurde. Andererseits aber schadeten die Philanthropen in anderen Beziehungen der guten Sache auch zuweilen durch ihren Übereifer. Mit Rousseau traten sie z. B. für die sehr frühzeitige sexuelle Aufklärung der Kinder ein. Auch Basedow hat ja in seinem „Elementarwerk" Rousseaus „comment se font les enfants" „höchst gemein und unsauber variiert".[2])

[1]) R. Schumann, Die Auffassung des Philanthropinismus von Gesellschaft und Staat, Leipzig 1905 (Dissertation).

[2]) K. v. Raumer, Geschichte der Pädagogik, 4. Aufl., Bd. 2, S. 283.

Dadurch wurde der Anreiz zur Lüsternheit in den Seelen der Kinder nicht nur nicht beseitigt, sondern oft geradezu verstärkt. Moderne Pädagogen denken freilich über solche verfrühten Hinweise auf geschlechtliche Dinge ebenso genial.

Eine der wichtigsten Forderungen der Philanthropen war der Unterricht der Jugend in der Moral. Moralisierende Schriften wurden schon in früheren Jahrhunderten gern den jungen Knaben und Mädchen zur Lektüre und Nacheiferung unterbreitet. Erwähnt seien z. B. die Schriften der Humanisten über Moral und gesellschaftlichen Anstand im 16. Jahrhundert[1]) und aus der „galanten" Zeit etwa das in Deutschland viel gelesene Buch des Franzosen La Placette „Nouveaux essais de morale" (1692), dessen Philosophie deutsch in der „Neueröffneten Moralistenbibliothek" dargestellt ist (Leipzig 1715).[2]) Nunmehr aber wurde der Moralunterricht feststehender Bestandteil im Lehrplan der öffentlichen und häuslichen Erziehung. Gewiß war dieser Unterricht oft ein recht nüchterner und trockener. Die nüchterne Bildung des Verstandes war ja überhaupt Ziel und Zweck der gesamten Aufklärung, wobei das Gefühl nur wenig auf seine Rechnung kam. Aber ein Fortschritt in den sittlichen Grundsätzen der gebildeten Gesellschaft war dieser planmäßige Moralunterricht doch, und es war nur das eine bedauerlich, daß er nach der Meinung mancher Pädagogen den frühre allerdings oft sehr schlechten, verknöcherten Religionsunterricht ersetzen sollte. Andere freilich wollten Moral- und Religionsunterricht als gleichberechtigt angesehen haben und räumten daher beiden eine Stelle im Erziehungsplan ein. Wir werden unten noch auf den Moralunterricht zurückkommen und uns mit den Gedanken Kants und Friedrichs des Großen über diesen Gegenstand befassen.

Ein wesentlicher Fortschritt war es ferner, daß die Philanthropen auch die körperliche Erziehung, die Beschäftigung mit leiblichen Übungen und die Abhärtung des Körpers ins Auge faßten.[3])

---

[1]) Diese Vorschriften waren allerdings überwiegend, aber nicht ausschließlich formaler Natur. A. Bömer, Anstand und Etikette nach den Theorien der Humanisten. (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Bd. 14.)

[2]) S. 279—558 (Stadtbibliothek Breslau S 2376).

[3]) So auch der bekannte Osnabrücker Publizist und Staatsmann Justus Möser über Kaltbaden und Schwimmen: Patriotische Phantasien, Bd. 3 (1778), S. 141.

Nicht nur die Stählung der Gesundheit des vorher so verzärtelten Geschlechts sollte herbeigeführt werden, sondern auch eine wohltätige Ablenkung des jugendlichen Geistes von den entnervenden Genüssen des Rokokolebens sollte eintreten, und die Eltern der Zöglinge sollten schließlich auch dadurch zur sorgfältigeren Überwachung der Erziehungsarbeit und zu erhöhter Verantwortlichkeit angetrieben werden.

Alle diese und noch andere Bestrebungen der Philanthropen konnten allerdings nicht auf der Stelle eine durchgreifende Besserung der sittlichen Zustände herbeiführen. Es erscheint fast als ein tragisches Geschick, daß gerade gegen den Ausgang des 18. Jahrhunderts gewisse Verfallserscheinungen, zum Teil wohl unter der Einwirkung der alles aufrührenden und zersetzenden Gedanken der französischen Revolution, ungeachtet aller Besserungsarbeit des Bürgertums in der Gesellschaft beinahe schärfer hervortreten als um die Mitte des Jahrhunderts. Auch von der damals heranwachsenden Jugend wissen die Quellen vor und um 1800 nicht viel Rühmenswertes zu berichten.[1]) Man darf aber nicht vergessen, daß hier zwei grundverschiedene Mächte, eine tiefgehende Demoralisation und edelstes ethisches Streben, gegeneinander kämpften, und man muß doch zugeben, daß die Sittenlosigkeit jedenfalls noch eine viel allgemeinere gewesen wäre, wenn nicht die moralische Arbeit des Bürgertums ihr beständig entgegengewirkt hätte. Gewiß hat man auch mit nicht seltenen Übertreibungen eifriger Sittenrichter zu rechnen, welche die Zustände besonders schwarz malten, um eine desto sicherere Wirkung zu erreichen. Wir finden solche ja zu allen Zeiten. Aber immerhin gab es noch viel berechtigten Anlaß zum Tadel. Der richtige Ernst kam vielen aus jenem Geschlecht erst allmählich in den Zeiten der Fremdherrschaft.

Die Vorwürfe der Moralisten richteten sich damals überwiegend gegen drei Übel: die Verweichlichung der Kinder, gewisse sexuelle Schäden, die beim Erziehungswesen hervortraten, und die mit künstlicher Frühreife verbundene Respektlosigkeit der Jugend. Was den ersten Punkt betrifft, so wurde der Affenliebe mancher Eltern und besonders der Mütter schon gedacht. Es ist klar, daß

---

[1]) Spaziergänge II, S. 81 ff. über Herzlosigkeit und Selbstüberhebung der Jugend als Folge schlechter Erziehung (Stadtbibliothek Breslau 8 E 493).

die von den Philanthropen empfohlene Milde bei der Erziehung solchen Fehler noch zu bestärken und gutzuheißen geeignet war.[1]) Gerügt wurde ferner in diesem Zusammenhange auch die Methode der Philanthropen, die Kinder nach rousseauischer Lehre nur nach ihrem Belieben und gleichsam spielend lernen zu lassen. Durch übertriebene Rücksichtnahme auf die kindliche Bequemlichkeit und Faulheit wurde die Charakterentwicklung schwer geschädigt, das Pflichtbewußtsein unterdrückt und geistige Unreife erzielt. So hat z. B. Justus Möser[2]) gegen dieses Verfahren geeifert, bei dem nach seinen Worten nur „süßes Gewäsch, leichte Phantasien und ein leerer Dunst" herauskam, der Geist aber schwach blieb.

In sittlicher Beziehung wurde jetzt besonders auf die Entwicklung der jungen Mädchen, der künftigen Mütter und Erzieherinnen ihrer Kinder, geachtet. So hat das Drama „Der Hofmeister" von Reinhold Lenz, einem Dichter vom „Sturm und Drang" (1774), die ausgesprochene Tendenz, vor gewissen sittlichen Gefahren der Hofmeistererziehung zu warnen. Ein Hofmeister verführt hier seine junge Schülerin, bestraft sich in der Reue durch Selbstkastrierung und heiratet dann ein ihn trotzdem liebendes Bauernmädchen, während die von ihm Entehrte auch noch einen großmütigen Gatten findet. Franz Ehrenberg warnt später im „Leipziger Taschenbuch für Frauenzimmer" (1809)[3]) vor stümperhaften, sittenlosen Tanzlehrern, welche „die Tanzlust zur Raserei befördern und dadurch sehr oft in dem zarten Gemüte, besonders bei den jungen Mädchen, Leidenschaften entzünden, die ein nagender Wurm an ihrem Leben bleiben". Die Mütter sollten auf die „Moralität" des Tanzlehrers achten; so mancher wäre schon „ein schamloser Wegweiser zur Üppigkeit", ein „strafbarer Gelegenheitsmacher heimlicher Liebschaften" gewesen, der das unschuldige Mädchen „in den Irrgarten der Liebe lockte".

[1]) Auf solche und andere Nachteile der philanthropischen Erziehungsweise, z. B. den verspäteten Religionsunterricht (im Text weiter unten), weist E. Brandes, Betrachtungen über den Zeitgeist in Deutschland usw., 1808, S. 45ff., hin.

[2]) Patriotische Phantasien, Bd. 3, S. 134ff.

[3]) S. 260ff. Das zierliche Menuett galt den modernen Leuten damals als langweilig, und man zog nach dieser Quelle den „Hopptanz" und die „englischen" Tänze vor. Andere Quellen warnen vor den kurz vorher aufgekommenen wilden Walzern und Galoppaden.

Hier tritt ganz besonders stark noch das alte bürgerliche Ehrbarkeitsideal hervor, das der ganzen Sittenreformbewegung des Bürgertums zugrundeliegt und in der strengen Abweisung alles Erotischen, „Galanten" in Haus und Gesellschaft gipfelt.

Mehr als früher wurden seit den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts Anweisungen zur Töchtererziehung geschrieben, auch solche für die erwachsene weibliche Jugend wie z. B. Joachim Heinrich Campes sehr ideal gehaltener „Väterlicher Rat für meine Tochter" (1789), Andreas Meyers Büchlein „Wie soll ein junges Frauenzimmer sich würdig bilden?" (in erster Auflage 1772 gedruckt), ein beliebtes Erziehungsbuch, und später die „Briefe über Zweck und Richtung weiblicher Bildung" der Karoline v. Fouqué (1811). Überall wurde die Sittsamkeit und Herzensreinheit, die Zurückhaltung gegenüber den Männern und ihren Verführungskünsten als die schönste Eigenschaft der jungen Mädchen und Frauen gepriesen. Die Ehe und die Familie sei der glückliche Hafen, in dem das Weib, unberührt von der Unsittlichkeit der Welt, landen und zum Besten der bürgerlichen Gesellschaft wirken sollte. Auch August Lafontaines „Sittenspiegel für das weibliche Geschlecht" (1804) betrachtet die Dinge vom gleichen Standpunkt. Jede Emanzipation von der guten Sitte, vom Althergebrachten erscheint als verwerflich. Ein Frauenzimmer soll aber auch „gebildet" sein, um selbst so glücklich wie möglich zu werden und andere glücklich zu machen. Tätiges Wohlwollen gegen alle Menschen und heitere, feste Ruhe der Seele bei allen menschlichen Zufällen, beides nur denkbar bei einem ausgeglichenen, von Leidenschaften freien Gemüt, sind die letzten Zwecke aller Bildung. Und an die Mütter ergeht die Mahnung: „Lehre Dein Kind, Gott von ganzer Seele lieben!"

Da schien denn für alle solche Besserungsbestrebungen die vorlaute Frühreife der Kinder, wie sie mißverstandene revolutionäre Gedanken aus Frankreich und der Geselligkeitstaumel der Zeit vor und nach der Jahrhundertwende verursachten, eine schwere Gefahr. Die jungen Knaben und Mädchen nahmen Schaden an ihrer Seele, wenn sie vorzeitig in den Strudel der großen Welt von gewissenlosen Eltern hineingerissen wurden. Die Unbescheidenheit und Anmaßung der Jugend wurde heftig gerügt. Ihre Ursache sei die Gewohnheit der Eltern, die Kinder an allen

Festlichkeiten unbeschränkt teilnehmen zu lassen; man sehe Knaben und Mädchen von 8 oder 10 Jahren in den Reihen der Tänzer (nicht nur im Familienkreise), am Lombre- und Whisttisch und unter den Pfänderspielern.[1]) Und 1799 heißt es in einer Quelle, wie früher die unnatürliche Härte der Erziehung geschadet habe, so jetzt noch weit mehr die törichte Schlaffheit der Zucht. Zu allen „Assembleen, Kränzchen, Picknicks" würden die Kinder hinzugezogen, sie mischten sich in jedes Gespräch der Erwachsenen ein. Daher komme ihre Widerspruchslust und der bedauerliche Mangel an Ehrerbietung gegenüber den Erwachsenen.[2]) Ist es nicht beinahe, als ob wir hier ein Bild von dem Geisteszustande der Jugend erhalten, wie er sich 120 Jahre später nach dem Weltkriege entwickelt hat? Nur ein bedeutsamer Unterschied ist zu beachten: Während man heute allzusehr geneigt ist, solche Entartungen mit einem angeblichen „Eigenrecht" der grünsten Jugend zu beschönigen, fand man um 1800 darin das, was es tatsächlich war, nämlich einen häßlichen Flecken auf dem Antlitz der deutschen Gesellschaft, und ließ es an guten Ermahnungen und Warnungen nicht fehlen, die dann doch auch ihre guten Früchte trugen, wie ein Vergleich mit dem in der Folgezeit, im Biedermeier, wiederhergestellten, den richtigen Abstand zwischen jugendlicher Unreife und Erfahrung des Alters betonenden Verhältnis von Alt und Jung beweist.

An dieser Stelle sind nun auch noch die Ausführungen über Kants Forderungen eines systematischen Moralunterrichts der Jugend nachzuholen, von denen oben kurz die Rede war. In Kant vollendete sich ja die deutsche bürgerliche Aufklärung in ethischer Beziehung, denn der große Königsberger Philosoph schaltete aus dem Begriff des Moralischen jeden Eudämonismus und Utilitarismus aus, welcher der älteren Aufklärung noch anhaftete. Was das moralgeschichtlich bedeutete, zeigt ein Vergleich mit den Ausführungen Friedrichs des Großen über denselben Gegenstand. Der König hat einen besonderen Moralunterricht schon 1765 in einer Instruktion für die Berliner Ritterakademie angeordnet; ihm folgte 1770 der „Essai sur l'amour-propre envisagé comme principe de morale", in welchem er die Abfassungen von Moral-

[1]) Schlesische Provinzialblätter, Bd. 54 (1811), S. 512f.

[2]) Ebda. Bd. 30, S. 120.

katechismen allgemein schon für ganz junge Kinder empfiehlt, und der „Dialogue de morale" für die Zöglinge des Kadettenkorps.[1]) Friedrich stützte seine Morallehre durchaus auf das „Prinzip der erleuchteten Selbstliebe" des Menschen und wünschte, daß die Schüler in allen einzelnen ethischen Fragen darauf hingewiesen werden sollten, daß die Befolgung der tugendhaften Grundsätze Nutzen bringe. Auf die Frage „Was ist Tugend?" mußte der Schüler antworten: „Eine glückliche Verfassung des Geistes, die uns zur Erfüllung der Pflichten gegen die Gesellschaft zu unserem eigenen Vorteil treibt." Der große Menschenverächter glaubte nicht an die altruistischen Triebe der Menschennatur, auch nicht an die sittlichenden Wirkungen des Religionsunterrichts, an denen die Aufklärung der Moralischen Wochenschriften übrigens nicht gerüttelt hatte. Immanuel Kant dagegen überwand den Egoismus als Moralprinzip, obwohl auch er von einer ethischen Wirkung des Religionsunterrichtes an sich keine sonderlich hohe Meinung hatte. In der Anschauung, daß die Tugend lehrbar sei, und in der Hochschätzung moralischer Unterweisung deckte er sich mit der allgemeinen Aufklärungsbewegung. „Für den noch rohen Zögling," heißt es in der „Metaphysik der Sitten"[2]), sei ein moralischer Katechismus notwendig, der durchaus selbständig vorzutragen sei, denn „nur durch rein moralische Grundsätze kann der Überschritt von der Tugendlehre zur Religion getan werden, weil dieser ihre Bekenntnisse sonst unlauter sein würden." Eine ohne zuvorige Kenntnis der Moralvorschriften gebotene Religionsunterweisung würde dazu führen, die göttlichen Gebote nur mit Rücksicht auf den zu erwartenden Lohn im Jenseits zu erfüllen, also aus egoistischen Motiven, und gut ist nach Kant nur der gute, von allen Nebenabsichten freie Wille. Der moralische Katechismus sei aus der „gemeinen Menschenvernunft" zu entwickeln und durch alle Artikel der Tugend und des Lasters durchzuführen, und stets müsse betont werden, daß das Pflichtgebot nicht auf die aus seiner Beobachtung fließenden Vorteile, sondern ganz rein auf das sittliche Prinzip gegründet sei, also auf dem „kategorischen Imperativ" beruhe.

---

[1]) A. Düring, Friedrich der Große als Morallehrer, Preußische Jahrbücher, Bd. 70, S. 205f.

[2]) II. Teil, S. 49, 51, 52.

Die größte Wichtigkeit maßen die Moralisten des 18. Jahrhunderts natürlich der häuslichen Erziehung der jungen Prinzen für ihren künftigen Herrscherberuf bei, und die Menge der Fürsten und Höfe Deutschlands und ihr Einfluß auf Sitte und Bildung der höheren Schichten der Gesellschaft gaben der Fürstenerziehung noch eine ganz besondere Bedeutung. Die herrschende Meinung von dem Hofleben und seinen Einwirkungen auf die Sittlichkeit war seit alters eine stark pessimistische. Merkwürdig ist nun, daß trotzdem die Aufklärung des 18. Jahrhunderts vor den großen Publizisten Schlözer und Weckherlin, mindestens aber die gemeine Meinung, von den Landesvätern selbst trotz vieler schlechter Erfahrungen im allgemeinen gut dachte. Hierin zeigte sich der Einfluß der strengen Zucht des absoluten Staates des 17. und 18. Jahrhunderts auf die Psyche des deutschen Bürgers, dessen Selbstgefühl jene unterdrückt hatte. Bei den meisten Bürgern war nach Salzmann „der Fürst und unser Herrgott einerlei".[1]) Wo ein Fürst schlecht regierte, schob man die Schuld auf seine Ratgeber oder seine Erziehung.

Schon in den älteren Wochenschriften fehlte es nicht an Betrachtungen, wie die Erziehung der Prinzen einzurichten und namentlich die schädliche Schmeichelei von ihren jungen Seelen fernzuhalten sei. Intensiver aber suchte man nach alten Mustern[2]) durch die sog. Fürstenspiegel auf sie einzuwirken, in welchen Musterbilder von Fürsten den Zöglingen vor das Auge gestellt wurden.[3])

Wielands sehr wirksame und beliebte Schrift „Der goldene Spiegel oder die Könige von Scheschian" (1772) ist ein politischer Roman, der in orientalischem Gewande die Laster und Fehler der Fürsten, hohen Beamten und Geistlichen tadelt. Unter dem Eindruck der Tätigkeit Friedrichs des Großen und Kaiser Josephs des Zweiten entstanden, vertritt die Schrift den Standpunkt, daß das Unglück der Völker nicht, wie Rousseau meinte, von der Kultur, sondern vom Mißbrauch der Kultur komme, daß aber

---

[1]) K. Lamprecht, Deutsche Geschichte, Bd. 9, S. 33ff.

[2]) Das Urbild war Xenophons „Cyrupädie" (in Gestalt eines Geschichtsromans).

[3]) Aus der galanten Zeit nenne ich Wagenseil, Von Erziehung eines jungen Prinzen, Leipzig 1705.

die Fürsten durch weise Tätigkeit dem Unglück Einhalt tun und die Zustände bessern könnten. Wieland schildert das Leben der glücklichen Jemaliter, die unter den Gesetzen des weisen Psammis frei von Ausgelassenheit und Übermut leben. Der Idealmonarch Tifan hat schon als Jüngling gelernt, daß alle Menschen Brüder seien. Im übrigen hat nach Wieland der Fürst Achtung vor der Menschenwürde und Gerechtigkeitsliebe walten zu lassen, Gott hat er dereinst Rechenschaft abzulegen. Das Wohl der Regierten sei auf alle Weise zu fördern, besonders im Wege einer guten Erziehung des Volkes zur Tugend durch den Staat. Wichtig sei es, daß der Fürst den Bauernstand hochhalte, der die Früchte seiner Arbeit genießen und nach der Arbeit seiner Muße pflegen solle. Der „Hofschlamm", die unsittliche Hofgesellschaft, wird auch hier gegeißelt. Der Fürst soll in höchster Tugend über tugendhafte Untertanen herrschen.[1])

Mehr Zorn und Eifer als ruhige geistvolle Betrachtung zeigt sich bei dem Staatsrechtslehrer Friedrich Karl von Moser, dessen Buch „Der Herr und der Diener" (1759) eine scharfe Kritik des unsittlichen Verhaltens vieler Duodezmonarchen und der Zustände in ihren Staaten enthält.[2]) Moser sagt, wie leicht sei es doch für die Fürsten, für tugendhaft zu gelten, da man nur allzu geneigt sei, das Beste von ihnen zu glauben. „Ein Herr darf nur nicht offenbar ruchlos, lasterhaft, geizig und mürrisch sein, so hat er sein Lob weg; er muß es sehr arg treiben, bis sein Name stinkend wird vor seinem Volk." Zornig spricht Moser von den kleinen Tyrannen, die, wenn sie nichts mehr „erschinden" können, die Religion zum Deckmantel ihres Eigennutzes nehmen und trotzdem mit dem Stempel ewiger Schande gezeichnet werden. „Fast schäme ich mich, ein Teutscher zu sein, wenn ich beherzige, was viele unserer künftigen Erbfürsten für Leute sein werden." Die wichtigste Ursache des Übels sei die Erziehung, die bei den meisten Fürstenkindern „so schlecht in den Sitten als Grundsätzen" sei. Nach den Lehr- und Reisejahren finde meist keine Unterweisung in den Regierungsgeschäften mehr statt. Die Väter selbst hätten Ekel

[1]) Über den „Goldenen Spiegel" vgl. Brencker in den Preußischen Jahrbüchern, Bd. 62 (1888), S. 149—174.

[2]) In 3. Auflage schon 1763, ein Beweis dafür, wieviel gelesen das Buch wurde. Moser schrieb auch über Luthers Fürstenspiegel.

davor, seien zuweilen auch eifersüchtig auf einen „Munterkeit und Einsicht zeigenden Sohn“, die „Bosheit und Tücke unredlicher Minister“ verhindere den Einblick in das Staatsgetriebe, Favoriten, Hofschranzen und Müßiggänger bezeichneten die Arbeit als eine dem Fürsten unanständige Beschäftigung. Die besten Jahre vergingen im schädlichsten Müßiggang, in Ausschweifungen, Jagen, Spielen, Trinken und läppischem Soldatenspiel. Moser tadelt dann den wahnsinnigen Luxus der Fürsten. Wenn ein kleiner Fürst Soldaten, Jäger, Komödianten, Opernsänger und Maitressen zusammen halten wolle wie die größten Herren der Welt, dann gnade Gott dem mit solchem Regenten gestraften Land! Selbst die kleinsten Fürsten sagten, sie seien nur Gott verantwortlich, um sich damit der irdischen Rechtfertigung zu entziehen. Aber Gott werde dereinst die bösen Regenten ausspeien und mit Ketten ewiger Finsternis binden lassen. „Ein Fürst ist erst dann groß, glücklich und geliebt, wenn er mit einem von der Kraft der Religion überzeugten Herzen seine Regierung in dem alleinigen höchsten Vertrauen auf Gottes Segen, Hilfe und Beistand zu führen unternimmt.“ Hieran schließen sich dann Vorschläge über die Einrichtung der Hof- und Privathaushaltung der Regenten, für die das Muster eines guten Hausvaters gelte, über Wahl und Eigenschaften der Beamten und Diener, über die Amtsgeschäfte und anderes.

Im Jahre 1771 erschien Basedows Schrift „Agathokrator oder von Erziehung künftiger Regenten.“ Basedow stellte hier die Volkswohlfahrt an die Spitze. Der Fürst sollte seine persönlichen Neigungen stets hinter denen seines Volkes zurücktreten lassen. Deshalb fordere die öffentliche Meinung vom Fürsten dasselbe tugendhafte Privatleben wie von dem gebildeten Bürger. In einem „historischen Manuskript“ solle der Landesherr für die Prinzen und die Erzieher geschichtliche Tatsachen, Gesetze, Polizeiordnungen usw. verzeichnen lassen, vor allem auch eine „moralische Geschichte der Landesregierung“, in welcher Beispiele von Arbeitsamkeit oder Pflichtvernachlässigung einiger Landesväter mit ihren Folgen, Beweise von Vermeidbarkeit und Schädlichkeit mancher Kriege, Muster besonderer Tapferkeit von Fürsten und Privaten, unterrichtende Geschichten von Fürstinnen, Günstlingen und Mätressen und ähnliches darzustellen seien. Das Thema

der religiösen Erziehung des Regenten, vornehmlich auch zur Duldsamkeit, wird eingehend behandelt.

Im Fahrwasser von Basedows „Agathokrator“ erschienen noch andere philanthropische Fürstenspiegel, so von Lieberkühn „Über die Erziehung, besonders der Fürsten, zur Menschenliebe“ (1785) und „Ideen über Erziehung der Fürstensöhne“ (1797), von Ehlers „Winke für Prinzen und Prinzenerzieher“ (1786), von Busch „Fragmente über die Erziehung eines Prinzen zum Geschäftsmann“ und von Johann Jakob Engel ein „Fürstenspiegel“ (1798). Von fürstlicher Hand selbst besitzen wir Friedrichs des Großen „Miroir des princes“ (1744). Viel gelesen wurde in Deutschland auch ein älteres Buch, der Fürstenerziehungsroman „Les aventures de Télémaque“ des französischen Bischofs Fénélon (1717), den Neukirch 1727 für den Erbprinzen von Ansbach in Alexandrinern nachdichtete. Wenn man überhaupt anerkennen will, daß geistige Strömungen einen Einfluß auf die positive Sittlichkeit ausüben können, so muß man auch zugeben, daß die Erziehungsbestrebungen der Aufklärung und insbesondere der Eifer um die Prinzenerziehung es neben anderen Ursachen bewirkt haben, daß gegen das Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland bereits eine Fürstengeneration emporgewachsen war, die sich in sittlichem Betragen und staatspolitischem Verhalten durchaus vorteilhaft von den Fürsten der Barock- und Rokokoperiode unterschied.

CONDORCET UND DAS GESCHICHTSBILD DER SPÄTEN AUFKLÄRUNG.

VON ERNST KOHN-BRAMSTEDT.

I.

Allem Philosophieren über Geschichte liegt eine Stellungnahme zum Leben, eine Sinndeutung des Daseins zugrunde. Diese Sinndeutung kann naiv oder kritisch, ausdrücklich oder unausdrücklich sein, sie geht jedenfalls mit Notwendigkeit jedem Entwurf einer Geschichtslehre voraus. Wie jemand die Geschichte sieht und deutet, hängt ab von seiner Art der Erfahrung des Daseins und von der Auffassung des Lebens, die ihm aus dieser Erfahrung erwächst. Das menschliche Dasein aber wird primär erfahren als „Gegenwart". Ohne die Problematik dieses Begriffes auch nur in den Grundzügen zu verfolgen, muß hier doch ein engerer und weiterer Sinn von Gegenwart unterschieden werden. Dem engeren Sinn von Gegenwart kommt die Bedeutung des „Momentanen" zu. Gegenwart besagt da soviel wie „in diesem Augenblick, in dieser Stunde da sein". Auf diesen Sinngehalt weist besonders der Ausdruck „sich etwas vergegenwärtigen" hin, der soviel wie „sich soeben im Geiste etwas zugänglich machen" bedeutet. Der andere erweiterte Begriff von Gegenwart ist auf die Mitwelt der „Zeitgenossen" bezüglich. Er gibt sich in Wendungen wie „das gegenwärtige Geschlecht", „die Kunst der Gegenwart", „der gegenwärtige Stand der Naturwissenschaften" usw. kund. Gemeint ist dabei die auf einem oder allen Gebieten des Lebens oder der Kultur führende, d. h. tonangebende Schicht der Mitmenschen. Dabei sagt der Gebrauch dieses Begriffs von „Gegenwart" zunächst noch nichts über die positive oder negative Stellung zu jener tonangebenden Schicht aus.

Das Dasein der Gegenwart kann nun vom einzelnen wie von ganzen Gruppen bejaht oder verneint werden. Bejahung und

Verneinung können wiederum relativ oder absolut sein. Eine absolute Bejahung der Gegenwart im Sinne des Faustwortes „Verweile doch, du bist so schön!" wird kaum einen geschichtsphilosophischen Niederschlag finden. Denn dann ist das Leben gleichsam ein absolutes und zeitloses Idyll; es wird dann überhaupt nicht als ein seinem Wesen nach geschichtliches Dasein empfunden. Relative Bejahung der Gegenwart hingegen setzt keineswegs einen restlosen Konsens zu dem gegenwärtigen Leben, wohl aber einen gewissen Überblick über die Kräfte des eigenen Zeitalters und der Geschichte voraus. Relative Bejahung der Gegenwart besagt, daß die Entwicklung der Gegenwart bei allen ihr anhaftenden Mängeln in den Hauptzügen als sinnvoll und positiv angesehen und als ein historisch wirksamer Fortschritt empfunden wird. Eine solche relative Bejahung der Gegenwart drückt Hegels Geschichtsphilosophie aus. Die absolute Verneinung der Gegenwart dagegen sieht das Dasein als schlechthin sinnwidrig an. Denn nicht nur die jetzige Gegenwart ist dann sinnlos, auch jede oder zukünftige Gegenwart entbehrt hier der Sinnquelle. Ganz anders bei der relativen Negation der Gegenwart; sie beherrscht das Leben ganzer Generationen. Nach ihr ist nur die Gegenwart ohne immanenten Sinngehalt. Als sinnvoll bejaht hingegen wird hier entweder die Vergangenheit oder die Zukunft. Eine retrospektiv orientierte Negation der Gegenwart durchdringt beispielsweise die Romantik; Novalis erblickte in seiner Schrift „die Christenheit oder Europa" den Sinnquell im katholischen Mittelalter. Eine prospektiv orientierte Negation der Gegenwart aber liegt dem Marxismus des 19. Jahrhunderts zugrunde. Seiner Lehre zufolge ist erst in ferner Zukunft nach Beseitigung der gegenwärtigen unhaltbaren wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zustände durch die eiserne Gesetzmäßigkeit der Realdialektik ein sinnvolles Dasein möglich.

Die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts aber war — so verschiedene Äußerungen sie auch aufzuweisen hat — sich doch darin einig, daß sie die Sinnquelle für das gegenwärtige Dasein nicht in der Vergangenheit, sondern in der Überwindung der Vergangenheit fand. Erst die Gegenwart hat die Herrschaft der Vernunft begründet, erst die Zukunft wird diese Herrschaft nach Ansicht jener Geschichtsdenker vollenden. Die Vergangen-

heit hat aber nur soweit Sinn und Recht, als sie sich der Gegenwart annähert. Der Fortschritt macht den spezifischen Sinngehalt von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aus, wobei die Vergangenheit, je mehr sie sich zurückerstreckt, um so mehr von fortschrittshemmenden Faktoren determiniert wird und also um so sinnwidriger erscheint. Die Geschichte wird für die Aufklärer zum Kampf zwischen den sinnvollen Faktoren der Vernunft, der Befreiung des Einzelnen, der allgemeinen Solidarität, und den sinnhemmenden Faktoren der Tyrannenallmacht und der Pfaffenherrschaft. Mit anderen Worten: Der alte biblische Dualismus zwischen Gott und Teufel, den Mächten des Lichts und denen der Finsternis, ist hier nur säkularisiert. Die ganze Geschichte ist nichts anderes als eine Illustration des Kampfes zwischen Verknechtung und Freiheitsstreben, zwischen Theologie und Naturwissenschaft, und zwar so, daß der sichere Ausgang dieses Kampfes zugunsten der menschlichen Freiheit und Kultur unzweifelhaft in der Zukunft eintreten wird.

Diese Geschichtsauffassung, die hier in ihrer Spätphase betrachtet werden soll, ist einer Zahnradbahn vergleichbar, die sich allmählich aus den dumpfen Niederungen des Tales erhebt, trotz großer Widerstände ununterbrochen bergan fährt und schließlich, oben angelangt, von dem majestätischen Gipfel ihren Insassen eine außerordentliche Aussicht auf die Kulturlandschaft ringsum gewährt. Erscheint derart die Geschichte als die progressive Verwirklichung der menschlichen Vernunft im unaufhörlichen Fortschritt begriffen, so sind die Bewirker dieses Fortschritts für den Geschichtsphilosophen der Aufklärung die mathematischen Naturwissenschaften. Sie können allein durch ihre Exaktheit und Logik das Fundament für die menschliche Höherentwicklung bilden.

Sind damit die gemeinsamen Grundlagen des geschichtlichen Denkens der Aufklärung skizziert, so dürfen doch keineswegs die beträchtlichen Unterschiede in den Geschichtstheorien der verschiedenen Denker des 18. Jahrhunderts übersehen werden.

Man pflegt bisher die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts in drei Gruppen zu scheiden:[1]) erstens in die politisch

[1]) So E. Troeltsch, Ges. Schriften IV, S. 361, ferner auch Überweg-Heinze, 12. Aufl. III, 1924, S. XIV.

gemäßigten Deisten um Voltaire, zweitens in die materialistischen Enzyklopädisten mit D'Alembert und Diderot an der Spitze und schließlich in die radikalen Enthusiasten, denen Rousseau das Gepräge gibt. Aber die Geschichtstheorie der französischen Aufklärung wird wohl besser in zwei Gruppen eingeteilt; denn für diese Geschichtsphilosophie bedeutete die Tatsache der französischen Revolution den entscheidenden Einschnitt. Durch den Umsturz von 1789 entstand eine ganz neue Spielart des geschichtsphilosophischen Denkens der Aufklärung. Der Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen der Geschichtstheorie ist, wie Fueter[1]) treffend bemerkt hat, kein anderer als jener, der in Deutschland den „Sturm und Drang" von den Lessing und Nicolai getrennt hat.

Geschichtstheorien vor der französischen Revolution haben Voltaire (1754—58) und der junge Turgot (1750) entworfen. Beide sehen in der Geschichte die fortschreitende intellektuelle Höherentwicklung; Turgot insbesondere erblickt in ihr den unendlichen Prozeß einer Vervollkommnung des Menschengeschlechts.[2]) Aber für beide ist dieser Fortschritt doch vor allem eine wissenschaftlich-ästhetische Angelegenheit ohne jede revolutionäre Tendenz und ohne Absicht einer Volksbeglückung. Beide Denker sind humanitär, aber in enger Anlehnung an das bestehende absolutistische System, das sie nur in seinen Auswüchsen, aber nicht prinzipiell bekämpfen. Beendet doch Turgot seinen „Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain" mit einem Hymnus auf das Frankreich Ludwigs XIV.: „Siècle de Louis, siècle des grands hommes, siècle de la raison; quelle lumière brille de toutes parts"![3]) Voltaire aber, der wohl ein Gegner des Feudalismus, aber deswegen noch kein Freund der niederen Volksschichten und des esprit républicain war[4]), Voltaire pries die seltenen Inseln der Kultur, deren letzte er im Zeitalter Ludwigs XIV. sah. Der weltmännische Skeptiker erblickte die Gegenwart durch die Brille eines gelassenen und gemäßigten Optimismus. Die Haltung dieser beiden Theorien

---

[1]) Vgl. Fueter, Geschichte der neueren Historiographie, 1911, S. 398.

[2]) Œuvres, Paris 1844, II, S. 597ff. Vgl. dazu Léon Say „Turgot", Paris 1891, S. 20ff.

[3]) Œuvres II, S. 610.

[4]) Vgl. Sakmann, Voltaires Geistesart und Gedankenwelt, 1910, S. 368ff.

blieb im letzten eine ästhetisch-kontemplative. Voltaire war der Freund eines aufgeklärten Monarchen, und auch für Turgot, den Jesuitenzögling, waren noch nicht die sozialen Grundlagen gegeben, die allein eine revolutionäre, auf dem Begriff des Volkes basierende Geschichts- und Zukunftsauffassung ermöglichten. Noch wollte man die Reform, aber nicht den Umsturz.

Voltaire und Turgot treten an unmittelbarer Bedeutung zurück hinter Rousseau. Er wurde an der Schwelle des revolutionären Zeitalters zum Verkünder der Gedanken der individuellen Freiheit und der radikalen Demokratie. In zweifacher Hinsicht hat er der späteren Aufklärung den Weg vorgezeichnet:[1]) Der eherne Tritt seiner volonté générale verleiht ihr den abstrakten Doktrinarismus der Radikalen, sein Pathos „Der Mensch ist gut“ verführt sie zu jener Wirklichkeitsferne, die vor die Tatsache das Raisonnement und vor das Raisonnement die Deklamation setzt. Das Pathos Rousseaus findet sich zusammen mit seiner Volksverehrung vor allem in der bedeutendsten geschichtsphilosophischen Schrift wieder, die während der französischen Revolution entstanden ist, in Condorcets „Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain.“[2]) Dieses charakteristische Werk wurde seltsamerweise bisher von der französischen Forschung nur wenig, von der deutschen aber auch nur selten beachtet.[3]) Daher sollen im folgenden die geschichtsphilosophische Haltung und Struktur dieser Schrift wie ihre Darstellung der einzelnen historischen Perioden untersucht und kritisch betrachtet werden.

II.

Condorcet, der von 1743 bis 1794 lebte, war ursprünglich Mathematiker. Als Freund Voltaires, D'Alemberts und Turgots gehörte der Sekretär der Pariser Akademie der Wissenschaften

[1]) Vgl. hierzu auch: R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, 1890.

[2]) Das Buch ist datiert: „Paris, l'an III de la république unie et indivisible“.

[3]) Mit Recht beklagt sich Gillet in seiner im übrigen zu wenig kritischen Schrift „L'utopie de Condorcet“ (1883) bitter über die Mißachtung, die die französische Geschichtschreibung diesem bedeutsamen Franzosen entgegenbringe.

zunächst zu den Enzyklopädisten. An der französischen Revolution hat er als Mitglied der Legislative und des Convents tätigen Anteil genommen.[1]) Aber der Mitarbeiter Mirabeaus und Dantons ist mehr ein Freund des Friedens und der Eintracht als eine Führernatur gewesen.[2]) Dieser ängstliche und feinnervige Mann sah sich bald politisch isoliert und mißverstanden. Als Opfer der Schergen Robespierres fand er 1794 einen grausamen Tod. Seine geschichtsphilosophische Skizze ist wenige Wochen zuvor im Versteck bei Madame Vernay (1793) entstanden.

Drei Momente müssen somit für das Verständnis dieser geschichtsphilosophischen Lehre, die B. Croce einmal treffend das Testament des 18. Jahrhunderts genannt hat[3]), berücksichtigt werden: Die allgemeine Einstellung der Aufklärer zur Geschichte, das zukunftsfreudige Pathos eines Anhängers der französischen Revolution und schließlich das tragische Schicksal dieses Geschichtsphilosophen, das ihn zum Opfer der heißersehnten Umwälzung werden ließ.

Mit den Geschichtsphilosophen der frühen Aufklärung teilt Condorcet den Glauben an die zunehmende Rationalisierung des geschichtlichen Prozesses. Auch ihm wird die Geschichte zum Kampfplatz zwischen den unsauberen Gegnern und den kühnen Vorkämpfern eines kulturellen Fortschritts. Deutlich genug verrät sich auch bei ihm der säkularisierte Dualismus. Was dem frommen Christen der Teufel war, bedeuten ihm die Pfaffen, und an die Stelle der christlichen Heiligen sind hier die Märtyrer der Wissenschaft von Sokrates bis Galilei getreten. Wie bei dem Alten von Fernay gilt Condorcets ganzer Haß der Kirche, die doch noch der junge Turgot in seinem „Discours sur les avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain“[4]) aufs eindringlichste verteidigt hatte.

Gerade aber der Vergleich mit Voltaire zeigt den ganz anderen Charakter der Geschichtstheorie dieses revolutionären Demokraten. Denn das Geschichtsbild des Mathematikers Condorcet

[1]) Über Condorcets politische Tätigkeit vgl. Léon Cahen, Condorcet et la Révolution Française, 1904.

[2]) Cahen a. a. O. S. 566ff.

[3]) B. Croce, Zur Theorie und Geschichte der Historiographie, Tübingen 1915: Über die Aufklärung S. 198ff.

[4]) Turgot, Œuvres II, S. 586ff.

erscheint ebenso streng einheitlich und eindeutig wie das des Genießers Voltaire mannigfaltig und schillernd. Voltaires Geschichtschreibung — so hat man mit Recht gesagt — ist zwiespältig schon im Keim. Ihre eine Wurzel ist der Naturalismus[1]), die andere die Idee der ratio. Sie vereinigt so die Gedanken der Kausalität und der Teleologie. Condorcets Geschichtschreibung dagegen wird durchweg beherrscht von der strengen Einheit einer Teleologie des Fortschritts. Voltaire war als Realist und Skeptiker scharfsinnig genug, um die Grenzen wie die Torheit alles menschlichen Vermögens sehr rasch zu begreifen. Er stand außerhalb jeder Klasse. Condorcet hingegen, der Idealist, Revolutionär und Volksfreund, blieb gleichsam geblendet von der unendlichen Vervollkommnungsfähigkeit der menschlichen Natur. Voltaire spürte stets die Kluft zwischen dem ethischen Ideal und dem Gang der politischen Wirklichkeit und resignierte für alle Zukunft mit sarkastischem Gelächter; Condorcet hingegen glaubte wenigstens von der Zukunft die Einheit von Ideal und Wirklichkeit erwarten zu können. Während Voltaire niemals um den Preis eines fragwürdigen Glücks der Massen den gegenwärtigen Staat aufgeben wollte, wurde Condorcet von jener großen Welle republikanischer Romantik getragen, die Montesquieus ,,Esprit des Lois" ebenso erfüllt hat wie Rousseaus ,,Contrat social".[2]) Ganz wie Rousseau ist der schüchterne Condorcet ein leidenschaftlicher ami du peuple. Zum Wesen dieses Revolutionärs gehört notwendig der unerschütterliche Glaube, daß er das kommende bessere Zeitalter noch selbst mit heraufführen werde. Für Condorcet ist darum die Geschichte nicht wie für Voltaire ein sinnlos pathologischer Prozeß, der nur die Dummheit und Gebrechlichkeit der Menschen offenbart, sondern vielmehr ein heiliger Befreiungskampf. Für seine glückliche Beendigung müssen alle Kräfte angespannt werden. Bleibt der Mensch für Voltaire stets die bête humaine, weil die Natur keine Sprünge macht, so ist für Condorcet der Mensch gut, weil er gut werden muß.

Condorcets Geschichtsphilosophie ist in doppeltem Sinne eine Philosophie der Zukunft. Einmal in jenem allgemeinen, oben

---

[1]) A. v. Martin, Motive und Tendenzen in Voltaires Geschichtsschreibung, Hist. Zeitschrift 118 (1917), S. 1ff.

[2]) Vgl. Sakmann a. a. O. S. 356ff.

charakterisierten Sinn, nach dem die Philosophie der Aufklärung stets an der Vervollkommnung der ratio in der Zukunft orientiert ist; sodann aber ist sie es in einer zweiten Hinsicht, die nur aus dem Schicksal des von Robespierre zu Tode Gehetzten zu verstehen ist: Seine Geschichtsphilosophie stellt die tragische Flucht eines von der harten Gegenwart Enttäuschten in die Ersatzwelt einer schöneren Zukunft dar. Condorcet verdrängt hier, um mit der modernen Psychoanalyse zu reden, die Kräfte, die sich in der Gegenwart nicht auswirken können, als Wunschbilder in die Zukunft. Wir werden auf diesen wichtigen Zusammenhang noch später zurückkommen müssen.

Wie vollzieht sich aber nun in den Augen Condorcets der geschichtliche Prozeß? Er stellt sich ihm dar als der allmähliche Schritt der Menschheit vers le bonheur ou la vérité. Dieser Prozeß kennt in Gegensatz zu Voltaire nur Hemmungen, aber keinen Rückfall. Condorcet ist freilich nicht borniert genug, um die Negativa in der Geschichte im Stile seiner Zeit lediglich auf Pfaffen- und Despotenherrschaft zurückzuführen. Hat dieser Aufklärer doch, um die Tatsache des kulturellen Verfalls einst hochstehender Völker zu erklären, eine eigentümliche, fast mystisch anmutende Lehre vom Genie ausgebildet. Danach bemächtigt sich das Genie als überindividuelle Macht eines Volkes, verhilft ihm zur geistigen Blüte und verläßt es später, um sich in einem anderen Volk wieder zu inkarnieren. Wenn aber das Genie den Fortschritt des menschlichen Geistes besonders beflügelt, so erreicht dieser sein normales Tempo mit Hilfe der dem Menschen angeborenen Neugier. Die Neugier verleitet die Masse ebenso zu kollektiven Leistungen (z. B. zur Bildung der Sprache) wie den begabten einzelnen zu höheren Werken. Die Abgrenzung des individuellen und des kollektiven Faktors in der Geschichte führt uns zu den anthropologischen Grundlagen der Geschichtsphilosophie bei Condorcet. Der Franzose geht hier aus von einer sensualistischen Anthropologie im Sinne Lockes.[1]) Er unterscheidet sodann den Längsschnitt der Geschichte von dem Querschnitt der Metaphysik. Von Locke übernimmt er die Lehre von den psychischen Elementen. Der Mensch ist ihm ein Wesen, das die Fähigkeit besitzt, Ein-

[1]) Vgl. darüber Troeltsch, a. a. O., S. 350.

drücke zu empfangen, sie zu erkennen und zu unterscheiden.[1]) Die Affektenlehre von Condorcet ist primitiv. Die Empfindungen des Menschen sind erfüllt von plaisir und douleur. Der Mensch gibt seine Freude und seinen Schmerz kund mit Hilfe seiner Ausdrucksfähigkeit. Sein Handeln wird geleitet von Interesse und Pflicht.

Die Kenntnis der Haupttatsachen und der konstanten Gesetze, die sich aus der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten ergeben, vermittelt die Metaphysik. Bei ihr liegt der Nachdruck auf den konstanten Gesetzen, dagegen verfolgt die Geschichte die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten von Generation zu Generation.[2]) Die Metaphysik betrachtet die Resultate der individuellen Entwicklung des Menschen, die Geschichte die gemeinsame Entwicklung einer Anzahl von Menschen. Dabei spielt der Generationsbegriff für Condorcet eine zentrale Rolle. Denn seine Geschichte verfolgt das kulturelle Endresultat in der Entwicklung von einer Generation zur anderen. Im Gegensatz zu Voltaire wird aber die Kontinuität des historischen Flusses hier stark unterstrichen, denn das Resultat eines jeden historischen Momentes hängt für Condorcet ab vom Resultat der vorangegangenen Zeiträume und beeinflußt dann selbst wiederum die Zukunft. Geschichtschreibung im Sinn des „Tableau" ist nichts anderes als sukzessive Beobachtung der menschlichen Gesellschaft oder der Völker in den verschiedenen Epochen. Hierbei aber ergibt sich für Condorcet sofort die positive Nutzbarmachung seiner Beobachtung des großen Marsches der menschlichen Gesellschaft zu Glück und Wahrheit. Aus der Beobachtung der Vergangenheit und Gegenwart erwachsen die Mittel, um neue Fortschritte für die Zukunft zu sichern und zu beschleunigen. Die Maxime des Positivismus: „savoir pour prévoir" findet hier ihren ersten Vertreter. Es ist daher kein Zufall, daß A. Comte in seinem „Cours de la philosophie positive" ausdrücklich auf Condorcet hinweist.[3])

[1]) Esquisse d'un tableau S. 1ff.

[2]) A. a. O. S. 3: Mais si l'on considère ce même développement dans ses résultats, relativement à la masse des individus qui co-existent dans le même temps sur un espace donné, et si on le suit de générations en générations, il présente alors le tableau du progrès de l'esprit humain.

[3]) A. Comte, Cours de la philosophie positive, IV, 1908, S. 132ff. Comte betrachtet Condorcet neben Montesquieu als den einzigen, der einen bedeutenden Schritt zur Grundlegung der Soziologie getan habe. Er rühmt die

Condorcet lehnt freilich den Aberglauben ab, daß man aus dem Studium der Vergangenheit les règles de conduite, praktische Maßstäbe für die Zukunftsgestaltung gewinnen könne. Aber er schätzt darum die Lehre der Erfahrung, die die Geschichte uns geben kann, nur um so höher. Die Geschichte ist nicht nur ein Mahnungszeichen für die Aufklärer, gegen die alten Vorurteile[1]) in den verschiedenen Volksschichten anzukämpfen, sie ist auch der Scheinwerfer, der blitzartig die Hemmnisse für den Fortschritt wie die Mittel für ihre Überwindung beleuchtet.

Was Condorcet in seiner „Esquisse d'un tableau historique" geben will, ist lediglich eine Schilderung der großen Züge der menschlichen Entwicklung. Darum vermeidet er genau wie Voltaire in seinen „Essais"[2]) gelehrte Einzelheiten oder historische Details. Nur die „principaux traits", die nach seiner Ansicht jede seiner neun geschichtlichen Perioden charakterisieren,[3]) sollen festgehalten und dargestellt werden. Die Frage, die Condorcet an jede seiner neuen Perioden stellt, lautet: „Welchen Beitrag hat sie für den Fortschritt des menschlichen Geistes geliefert?"

III.

Schon in der Darstellung der vorgeschichtlichen Frühzeit der Menschheit besteht zwischen Voltaire und Condorcet ein charakteristischer Unterschied. Voltaire will in vier Bänden die Verhältnisse (mœurs) und den Geist (esprit) der einzelnen Nationen schildern; er bewegt sich daher auch bei der Behandlung

schöne Einleitung des Werks, die das soziologische Problem bei den Hörnern packe, leider bleibt aber nach Comte die Ausführung dieses Gedankens hinter ihr zurück. Die Ursache dazu findet er in den Vorurteilen dieser philosophie révolutionaire, die mit schulmeisterlicher Enge über die Vergangenheit aburteile und das 18. Jahrhundert in den Himmel hebe. Demgegenüber muß für Comte eine streng positivistische Geschichtsphilosophie die Notwendigkeit oder Nützlichkeit der verschiedenen grandes influences ou grandes opérations politiques der Geschichte verständlich machen.

[1]) Condorcet unterscheidet drei Arten von Vorurteilen, je nach der Klasse, in der sie auftauchen: 1. die Vorurteile der Philosophen; sie schaden dem Fortschritte der Wahrheit; 2. die der unteren Klassen; durch sie wird die Verbreitung der schon bekannten Wahrheit aufgehalten; 3. die Vorurteile der oberen Schichten, die der Verbreitung der Wahrheit Hindernisse bereiten.

[2]) Essais sur les mœurs, IV, S. 352.

[3]) Condorcet, Esquisse, S. 20.

der Urgeschichte möglichst im Konkreten und in der Kombination feststehender Tatsachen; er ist jeder überflüssigen Konstruktion abhold und sucht überall den Boden der Wirklichkeit unter die Füße zu bekommen.[1]) Daher spricht er in den ersten Kapiteln von der Veränderung der Erde, von den verschiedenen Menschenrassen, vom Alter der einzelnen Nationen. Seine Betrachtungen über den Ursprung der Religion aus dem Erwachen der menschlichen Seele sind verhältnismäßig kurz und gehen sogleich in Schilderungen der ersten Religionen der Phönizier, Juden usw. über. Nichts ist für das Streben Voltaires nach baldiger Konkretion bezeichnender als seine Darstellung von der Wanderung der Göttervorstellungen von den Ägyptern zu den Griechen und von diesen zu den Römern. Ganz anders dagegen Condorcet. Er gibt eine Theorie der Entwicklung der menschlichen Kultur in ihrer Frühzeit. Dabei lehnt er sich eng an die allgemeine Auffassung seines Jahrhunderts an, ohne aber irgendwelche Quellen zu zitieren. Die menschliche Frühentwicklung hat sich nach ihm in drei Stufen vollzogen: in der ersten vereinigen sich die Menschen erst zu Völkerschaften, in der zweiten werden sie Hirtenvölker, und in der dritten machen sie sich seßhaft. Die erste primitive Stufe zeigt die Menschen verbunden durch die gemeinsame Sprache, durch gemeinsame Werkzeuge, durch „un petit nombre d'idées morales". Es kommt aus den einfachen Motiven der Fürsorge und der Anhänglichkeit zur Familienbildung, und die Familie entwickelt sich rasch zur peuplade. Condorcet teilt dann die Auffassung Rousseaus von der Entstehung der ersten politischen Einrichtungen durch Übereinkunft: Um den Streitigkeiten innerhalb einer Völkerschaft abzuhelfen, wurden auf dem Wege der Übereinkunft die nach Alter und Befähigung Würdigsten zu Schiedsrichtern bestimmt.

Die Darstellung dieser Frühzeit läßt bereits deutlich die rationalistisch-moralisierende Wertung dieses Franzosen wie seinen historischen Dualismus erkennen, so, wenn er z. B. im Rachedurst, in Grausamkeit, im Aberglauben die typischen Irrtümer dieser Epoche brandmarkt und schon hier die schädliche Zwei-

---

[1]) Darum belächelt er auch die Naturstandslehre des Rousseau, verwirft seine Konstruktion von dem isolierten Individuum und betrachtet mit Aristoteles den Menschen notwendig als Gemeinwesen.

teilung zwischen willfährigen Laien und einer herrschsüchtigen Priesterklasse mit all ihren unverschämten Vorrechten feststellen will. Auf der zweiten Stufe der Seßhaftigkeit differenziert sich das Leben: Hilfsarbeiter und Sklaven werden zur Wirtschaft herangezogen, Gastfreundschaft und Mitgefühl entwickeln sich, der Gedanke des Eigentums setzt sich durch, der Übergang zum Ackerbau tritt ein. Hier nimmt Condorcet auch in interessanter Weise zu der Theorie vom Werden und Verfall der Kultur (Rousseau!) Stellung. Er fragt nämlich: soll man die Völker, die auf der zweiten Stufe der Entwicklung noch heute verharren, loben oder verachten? Der begeisterte Revolutionär vermag den Kulturpessimismus des großen Genfers nicht zu teilen; die Entwicklung von dem Primitiven zur Zivilisation bedeutet ihm keine Degeneration, sondern nur eine notwendige Krise auf dem Marsch der Menschheit zur absoluten Vervollkommnung. Nicht der Fortschritt der Erkenntnis, wohl aber ihr Rückgang hat die Laster der Kultur, die Rousseau so düster ausmalt, hervorgebracht. Auf der dritten Stufe schließlich bildet sich die Arbeitsteilung zwischen Ackerbauern und Handwerkern heraus. Die Justiz wird weniger rigoros, zu der Erziehung durch die Familie tritt bei den Kindern der Reichen eine Unterweisung in den Gesetzen, Gebräuchen und Vorurteilen des Landes. Die Ausartungen der Führer lassen nach, aber der Erbadel, der Feudalismus bildet sich durch den Gegensatz von Eroberern und Eroberten heraus. Auf die Eroberer fällt Condorcets ganzer Zorn; sie haben Despotie und Aberglauben zur Blüte gebracht, sie halten das eigene Volk in ewiger Dummheit. Den freien Restvölkern, die weder Eroberer noch Eroberte sind, dagegen gehört Condorcets ungeteilte Sympathie; mit der Vorliebe des 18. Jahrhunderts für die natürliche Einfachheit der Südseestämme rühmt er, beinahe romantisch, die einfachen und starken Tugenden dieser Restvölker, ihre Mischung von Größe und Wildheit, von Edelmut und Barbarei. Aber zugleich mischt sich in des Franzosen Bewunderung ein leises Bedauern über die Ausgeschlossenheit dieser Restvölker von aller Zivilisation.

In jener Frühperiode vor den Griechen nennt Condorcet nur ein Reich mit Namen: China. Während für Voltaire aber China mit seinem Moraltheismus und dem patriarchalischen, aber nicht tyrannischen Charakter seiner Regierung ein Musterland dar-

stellt, fühlt sich Condorcet von der honteuse immobilité und der ewigen Mittelmäßigkeit im Geistigen, in der dies Land trotz seiner Schulen und seiner Freiheit vom Aberglauben noch verharrt, abgestoßen.

Mit der vierten Periode „Griechenland bis zur Teilung der Wissenschaften" betritt Condorcet historischen Boden. Auch hier haftet seine Betrachtung nicht am Zuständlichen, an den Sitten und Gebräuchen, sondern an dem Geistesgehalt, der den unvergänglichen Anteil dieses Volkes an der menschlichen Entwicklung ausmacht. Nicht auf das Verstehen der griechischen Geistesgeschichte, sondern auf ihre Wertung kommt es ihm an. Vor seinem Forum der reinen Vernunft erscheint die Beschränkung der Priesterkaste auf ihre religiöse Funktion[1]) bei den Griechen als erfreulich. Das Genie konnte hier seinen Adlerflug beginnen, ohne dem heuchlerischen System der Priesterklasse anheimzufallen. In der demokratischen Grundlage der griechischen Wissenschaft, die angeblich einen jeden vorbehaltlos forschen und lehren ließ, erblickt dieser Demokrat der Aufklärung die Ursache der erstaunlichen Leistungen des griechischen Geistes. Nur dadurch konnten die Philosophen den griechischen Pfaffen einen passiven Widerstand entgegensetzen. Um Nachstellungen zu entgehen, mußten sie wie ihre Gegner die Doppelheit einer öffentlichen und einer Geheimlehre in Kauf nehmen.

An den Vorsokratikern findet Condorcet die Universalität rühmenswert, ihre unexakte Systemwut aber verwerflich. Anstatt zu beobachten, klügelten sie Systeme aus und ließen ihrer Phantasie freien Lauf. Aus der Nacht dieser Konstruktionen leuchten nur zwei große Ideen hervor, die erst in dem aufgeklärten Jahrhundert der Neuzeit wieder erschienen sind: Demokrits Atomlehre und des Pythagoras universale Gesetzesharmonie. Die Astronomie der Pythagoräer geriet, weil sie dem Zeugnis der Sinne allzusehr widersprach, in Vergessenheit, um Ende des 16. Jahrhunderts siegreich wieder aufzuerstehen. So sind auch die Pythagoreer für unsern Moralisten unerschrockene Lichtkämpfer und Verteidiger

---

[1]) Esquisse, S. 71: les fonctions de leurs prêtres se bornèrent au culte des Dieux. Le génie pouvoit y déployer toutes ses forces sans être assujetté à observances pedantesques, au système d'hypocrisie d'un collège sacerdotal.

der Menschenrechte, Märtyrer einer Schule, die schließlich den Anstrengungen der Tyrannis erlag.

Haben die Vorsokratiker die Autonomie des Geistes vorbereitet, so findet sie in Sokrates erst eigentlich ihre unvergängliche Gestalt. Denn Sokrates wollte — darin seinem späteren französischen Interpreten wahlverwandt — nicht in erster Linie forschen, sondern auf das Leben der Menschen von der Vernunft her einwirken. Er war exakt, ein Mann der Umrissenheit, Klarheit, Rationalität. Und darum wurde sein Tod das erste Verbrechen, das im Kampf zwischen der Philosophie und dem Aberglauben erfolgte. Sokrates war „schuldig", denn er kämpfte für die Wahrheit und gegen den priesterlichen Hochmut.

Sokrates' größten Schüler, Platon, beurteilt Condorcet mit jener Bewunderung, die an dem Gegenstand zwar die Schattenseiten erblickt, sie aber vor seiner überwältigenden Gesamtgröße zurücktreten läßt. Begeistert rühmt er an ihm die reiche Gewalt des Stils, die erhabene Reinheit seiner Moral, die Kunst des Dialogs, „toutes ses beautés que le temps et les révolutions des opinions n'ont pu flérir". Sie überwiegen die allzukühnen philosophischen Träumereien Platons und seinen bedenklichen Mißbrauch des Wortes. Denn sein Bild ist für den französischen Aufklärer reich an Widersprüchen. Wie konnte sich der Erkenntniskritiker mit dem Mystiker in ihm vereinigen? Wie konnte der Leiter einer Schule, in die der Zutritt nur dem Mathematiker gestattet ist, sogleich mit solchem Leichtsinn „hypothèses si creuses et si frivoles" vertreten? Platon erscheint unserm Denker wie ein großartiger geistiger Verwandlungskünstler, der sich bald in dem Schauspiel der kühnsten Kombinationen und verlockendsten Vermutungen, bald aber wiederum in der kühlen Reserve der strengen Gelehrten gefällt; der sich der Phantasie hingibt, ohne von ihr überwältigt zu werden; bei dem die raison mit peinlich genauer Kontrolle den Spielraum der Einbildungskraft überwacht.

Hat sich aber nun die Entwicklung der Philosophie bei den Griechen damals auch praktisch ausgewirkt, waren wirklich die Philosophen jener Tage nach dem Wunsch Platons Könige? Nur zu einem gewissen Teil. Die Philosophen hatten nach Condorcet sozusagen „le pouvoir législatif", aber keine faktische Gewalt. An den Normen des Naturrechts gemessen waren ihre Gesetze sehr

unzulänglich. Aber immerhin sind ihre politischen Institutionen zum Urbild der modernen Staatsformen geworden.[1]) Diese Vorbildlichkeit ist nach Condorcet vor allem eine Folge der „Öffentlichkeit" des griechischen Lebens. Die griechische polis bildete Menschen heran, deren Dasein nur Sinn durch den Dienst für die Vaterstadt bekommen konnte. Dadurch hatten die Bürger in Griechenland wenigstens un sentiment de ses droits, wenn ihnen das Bewußtsein dann vielleicht auch noch fehlte.[2])

Größer noch ist die eigentliche wissenschaftliche Bedeutung des griechischen Erbes. Mit Aristoteles beginnt für den Mathematiker Condorcet geradezu eine Epoche in der menschlichen Geschichte. Mit ihm hebt die exakte Beobachtung der Tatsachen an. Freilich ist auch Aristoteles noch nicht frei von dem Gebrauch vager Lehrsätze und leerer Hypothesen. Die wichtige Kunst der Analyse der Gedanken bleibt ihm noch verschlossen. Aber er findet wenigstens die große Wahrheit vom Ursprung der Gedanken in den Empfindungen (sensations). Die Einzelwissenschaften erfahren durch ihn einen bescheidenen Aufschwung. Eine eigene Technik der Medizin und des Ackerbaues bildet sich heraus. Sehr charakteristisch ist auch dann die Behandlung der stoischen und epikuräischen Schulen. Der Stoizismus erscheint ihm als die gefährliche Maske harter und ungerechter Menschen, das Epikuräertum als die Larve verworfener Lüstlinge. Aber die Lehre der Epikuräer von der natürlichen Moral macht diese Schule doch dem Aufklärer sympathisch. Auch die römische Geschichte weist für Condorcet einen Dualismus ihrer Erscheinungen auf. Hier ist der hochmütige Senat der Feind einer fortschrittlichen Ordnung. Die Römer, „une grande nation", wurden mehr und mehr zum Spielball ihrer Tyrannen. Ihre einzige wissenschaftlich bedeutende Leistung ist das römische Recht, und auch hier verdankt die spätere Menschheit dem Imperium Romanum nur eine kleine Anzahl von nützlichen Wahrheiten, dagegen eine weit größere von tyrannischen Vorurteilen. Positiv betrachtet Condorcet auch hier

---

[1]) So stellen z. B. die griechischen Amphiktyonien für Condorcet die Vorläufer der modernen Staatenbündnisse dar.

[2]) Esquisse, S. 92.: les beaux arts s'y élevèrent a un dégré de perfection qu'aucun peuple n'avait encore connu, qu'à peine quelques-uns ont pu atteindre depuis.

die allmähliche Zurückdrängung der Priester auf ihre eigentliche Domäne. Die Priester konnten zwar in Rom Kriege und Verbrechen veranlassen, aber auf Regierung und Gesetzgebung waren sie ohne jeden Einfluß.

Dem Christentum läßt Condorcet von seinem ethischen Idealismus her zunächst einige Gerechtigkeit widerfahren. Den Aufstieg der jungen christlichen Sekte schreibt er der glücklichen Wechselwirkung zwischen dem Chaos ihrer Entstehungszeit und dem Inhalt ihrer Lehren zu. Ihre Stifter waren trotz aller Fehler Idealisten, bereit, jederzeit das Leben für ihre Überzeugung zu opfern.[1]) Aber ihre Jünger wurden fanatisch, und der Gewinn an neuen Gedanken wurde übertroffen durch den Verlust, den die Wissenschaften erlitten, als ihnen das Christentum mit souveräner Verachtung entgegentrat. Leicht gelingt es der bald herrschenden Kirche, alle mißliebigen und gefährlichen Theoreme und Bücher zu vernichten. Die gelehrten Vereinigungen lösten sich auf. Eine kritiklose Leichtgläubigkeit in Geschichte und Naturwissenschaften setzt ein. Das Gerücht tritt an die Stelle des kontrollierenden Verstandes und seines Zweifels.

Daher erscheint dann das Mittelalter auch für Condorcet gleichsam als ein endlos düsterer Tunnel, durch den der Zug der Entwicklung nur mit Mühe hindurch gelangen kann. In der Darstellung dieser Zeit ist Condorcet sicher am wenigsten originell, am meisten von der bekannten Geschichtsauffassung der Aufklärung abhängig. Während unser Denker sonst fast überall Licht neben dem Schatten findet, kennt seine mittelalterliche Finsternis keinen Lichtschimmer[2]). Das Mittelalter ist ihm ein wahres Inferno, das theologische Träumer neben abergläubischen Betrügern bevölkert haben.[3]) Damals legten die Priester die Religion nur zu ihrem Vorteil aus, in majorem gloriam Dei sind Verrat und Meineid,

[1]) Esquisse, S. 126: Ses chefs, malgré leur fourberies et leur vices étoient des enthousiastes prêts à périr pour leur doctrine.

[2]) Interessant ist Condorcets Bemerkung (a. a. O. S. 135), daß die Gegenwart im Vergleich mit dem Mittelalter in das andere Extrem einer verbohrten Ungläubigkeit gegenüber allem Merkwürdigen verfallen sei. Hier bekämpft C. also den blinden Rationalismus.

[3]) A. a. O. S. 135: des rêveries théologiques, des impostures superstitueuses sont le seul génie des hommes, l'intolérance réligieuse leur seul morale.

Heuchelei und Elternmord ihre willkommenen Werkzeuge. Die Herrschaft der Priester bedeutet diesem unhistorischen Historiker das Chaos: Sie wollten alles verwirren, um alles zu beherrschen.[1]) Condorcet geht in seinem blinden Eifer so weit, der katholischen Kirche jede Staatskunst und Herrschertugend abzusprechen. Dieser Koloß auf tönernen Füßen hat Europa noch lange Zeit nach dem Ende seiner Herrschaft mit den Gewichten seiner Trümmer beschwert.

Während so der Occident von einer wüsten Anarchie, einer dreifachen Tyrannis von Königen, Kriegern und Priestern erfüllt[2]) ist, bietet die Lage im damaligen Orient ein ganz anderes Bild. Hier gehen die lettres humaines nicht gänzlich unter, hier lesen die Bewohner Konstantinopels noch im Mittelalter ihren Homer und Sophokles, ihren Thukydides und Platon. Hier ist es vor allem der Stifter des Islams selbst, der Condorcet begeistert. Mohammed erscheint mit seiner profunden Staatskunst dem Franzosen als ein orientalischer Magier, der alle Mittel, die Menschen sich willfährig zu machen, besitzt und sie mit ebensoviel Geschick wie Größe anzuwenden versteht. Wohl gibt auch dieser glühende Prophet seine Erzählungen als Eingebungen des Himmels aus, aber er gewinnt auch zugleich Bataillone, um sie den Menschen einzuprägen. Mit Pathos rühmt Condorcet die weltumgestaltende Rolle des Islams, die er dem doch auch geschichtsbildenden Christentum nicht zugestehen will. Es sind die gehobenen Sitten der Araber, die Feinheit ihrer Poesie, die eigentümliche Mischung von Glaubenseifer und Kultur, von Kunst und Wissenschaft, die ihn anziehen. Hier entwickelt auch Condorcet die schon erwähnte Lehre von der zwischenvölkischen Wanderung des Genies. Griechenland und Arabien waren ihm die bisherigen Stationen des Genius; zum erstenmal bei den Griechen an der Seite ihrer Freiheit geboren, hat der Genius nicht den Verfall der griechischen Kultur aufhalten, nicht die raison gegen die Vorurteile der Völker verteidigen können. Bei beiden Völkern weilte der Genius nur kurze Zeit, einem selt-

---

[1]) Esquisse, S. 142: troublant tout pour tout dominer, ordonnant au nom de Dieu la trahison et le parjure, l'assassinat et le parricide.

[2]) Die altgermanischen Einrichtungen des Wergeldes und des Gottesgerichts sind für Condorcet Kennzeichen der Kindheitsphase der Nationen und der Unwissenheit der siècles grossières.

samen Meteor vergleichbar, der, rasch verschwindend, einen unvergeßlichen Nachglanz zurückläßt.[1]) Die Entwicklung des Christentums verfolgt Condorcet mit Gleichgültigkeit, Abneigung, Haß — die des Islam dagegen begleitet er mit Anteil, Interesse, schließlich mit Wehmut über den Verfall. Hier gehen wesentliche Werte für Condorcet zugrunde, dort stirbt ein Unwert ab, dessen Verschwinden die Bahn frei macht für eine wirkliche Entfaltung des Geistes. Trotzdem hat das Abendland im Mittelalter gegenüber dem Orient ein unschätzbares Gut voraus. Es bildet erst den Auftakt zu einer Kultur, während der Orient schon an ihrem Ende angelangt ist.

Denn die Mißherrschaft der Pfaffen, ihre Verweltlichung und Meuchelei trägt den Keim der Zersetzung in sich. Der Widerspruch zwischen ihrem Leben und ihrer Lehre, zwischen Dogma und Evangelium konnte auf die Dauer auch dem Volk nicht entgehen. Es bildet sich allmählich inmitten der Heuchler und Ignoranten eine Schicht von „Aufgeklärten" heraus, die von allem Aberglauben frei, gleichsam eingeweihte Auguren sind und im stillen die Dogmen verachten. Es ist Friedrich II., den Condorcet hier zuerst nennt.[2]) Mit dem Verständnis des Wahlverwandten stellt Condorcet fest, daß schon der Titel des Buches von den drei Betrügern (das in der Umgebung des Kaisers entstanden sein soll) seine Kritik an den Konfessionen beweise.

Mit ganz anderen Waffen, mit Ironie und Spott hat dagegen Boccaccios Decamerone für das Morgenrot der Geistesfreiheit gekämpft. Neues Leben hebt an. Die Priester spüren die geheimen Angriffe, sie müssen, um sich zu verteidigen, studieren. Die Könige bilden Hilfstruppen in den Juristen aus; zwischen Papst und Landeskirche, zwischen Klerus und Regierung entspinnt sich ein Kampf, bei dem der Geist beweglicher, freier, stoßkräftiger wird. Deutlich erkennt Condorcet in diesem Zusammenhang die hohe aufklärende Wirkung der Kreuzzüge an.[3]) Ende des Mittelalters

[1]) Esquisse, S. 155: L'on vit donc, pour la seconde fois, le génie abandonner les peuples qu'il avoit éclairés; mais c'est encore devant la tyrannie et la superstition qu'il est forcé de disparoître.

[2]) A. a. O. S. 159: Frédéric II fut soupçonné d'être ce que nos prêtres du dix-huitième siècle ont depuis appelé un philosophe.

[3]) A. a. O. S. 164: Ces guerres, entreprises pour la superstition, servirent à la détruire.

durchläuft eine demokratische Welle die Welt. Die Reichsstädte verwalten sich selbst, die Schweiz weiß ihre Unabhängigkeit zu behaupten, in anderen Staaten wird die Macht, die bisher in einer Hand lag, zwischen König, Adel und Klerus geteilt. Die spätere „Declaration des droits“ findet in der Magna Charta ihren Vorläufer. Noch scheitern im 14. und 15. Jahrhundert die Volksaufstände, die mehr durch Rache als durch Vernunft geleitet werden.

Durch die großen Handelsunternehmungen der Neuzeit nimmt auch das geistige Leben zu; noch zwar sind Politik, Gesetzgebung, Volkswirtschaft keine Wissenschaften, aber indem man das Experiment zu benutzen beginnt, liegt in diesen Versuchen doch schon der Keim für die spätere heilsame Entwicklung.

Bemerkenswert ist hier eine gewisse Gerechtigkeit, die der Aufklärer der mittelalterlichen Scholastik widerfahren läßt;[1]) sie entdeckte nach Condorcet zwar nicht die Wahrheit, aber sie schärfte den Geist und die Geister; in der formalen Schulung liegt ihre weittragende Bedeutung. Freilich die Naturwissenschaften schritten dadurch nicht fort; erst die Neuzeit hat ihnen zum Ziel verholfen. Die Freude an der technischen Erfindung führt bei Condorcet bisweilen zu seltsamen Verirrungen des Gedankens. So etwa, wenn er das Schießpulver anpreist: trotz der schrecklichen Wirkung der Feuerwaffen haben sie, indem sie die Kämpfer voneinander entfernten, den Krieg weniger mörderisch und grausam gemacht. Die kultivierteren Nationen brauchen nicht mehr die blinde Grausamkeit der Barbaren zu fürchten, „die großen Eroberungen und die ihnen nachfolgenden Revolutionen sind fast unmöglich geworden“.

Es war Zeit, daß eine neue Epoche begann; denn das Gesamtbild des Mittelalters bleibt auch bei seinem Ausgang trübe: Autorität statt Vernunft, Studium der Bücher statt der Natur, das sind die charakteristischen Kennzeichen jener Tage auf geistigem Gebiete; Korruption und Barbarei begleiten sie auf sittlichem Gebiete. Der Geist chevaleresker Höflichkeit war nur eine dünne Zuckerschicht über den Massen ungeschlachter Natur. Erst mit der Erfindung der Buchdruckerkunst wird die Geschichte

[1]) Esquisse, S. 167ff.

jenes gewaltige Schlachtfeld, auf dem die raison ihre stolzen und unerbittlichen Siege erficht. Indessen haben die neuen Entdeckungen fremder Länder die Aktivität des Handels und der Schiffahrt gesteigert und alle Wissenschaften bereichert. Der Freiheitsdrang der Unterdrückten ist dadurch gestiegen. Aber diesen Gewinnen steht in der historischen Bilanz des Franzosen auch der Verlust gegenüber; die Unterdrückung und Ausbeutung fremder Völker durch die Habsucht einiger Nationen hat erst mit Hilfe der Entdeckungen ganz gelingen können.

Auf religiösem Gebiet führt Luther die neue Zeit herauf. Condorcet schildert seine Leistung sachlich anerkennend, aber ohne die begeisterte Wärme, die er einem Mohammed zuteil werden ließ. Luther hat das Verdienst, die Christenreligion der Priesterreligion gegenübergestellt und die Arroganz des Papstes aufgezeigt zu haben. Er hat alle Mittel angewendet, die Waffe der Dialektik ebensosehr wie die der grimmigen Satire. Wie ein Lauffeuer verbreitete sich die neue Lehre über ganz Europa. Wenn nicht alle Europäer sich damals vom römischen Joch befreit haben, so ist nach Condorcet die verkehrte Politik einiger Fürsten daran schuld. Ihr blinder Machtwahn, der um der Eroberung neuer Länder willen die alten ruinierte, wies sie auf die römische Kurie an. Frankreich unterstützte in geschicktem Doppelspiel die Protestanten in Deutschland, während es die eigenen unterdrückte. Aber nicht die Tagespolitik allein führte zur Ablehnung der Reform durch diese Despoten, sondern „le despotisme a aussi son instinct".[1]) Und dieser Instinkt sagte ihm ganz richtig, daß auf die Zerstörung der religiösen Vorurteile die der politischen folgen werde. Kein König einer großen Nation, so behauptet der Franzose auch hier ohne jede Quellenangabe, begünstigte damals freiwillig und aus Überzeugung die Partei der Reformatoren.[2]) Bald erstarrt die neue

[1]) Esquisse, S. 190.

[2]) Als Beispiel wird Heinrich VIII. angeführt, der selbst gebannt, dennoch die Reformatoren verfolgte, sodann Schweden, Dänemark, wo die Einführung des Luthertums für den König nur eine notwendige Sicherung vor der Wiederkehr des vertriebenen katholischen Tyrannen bedeutet habe. Diese Auffassung geht an dem wirklichen Tatbestand der Motive der Politik ganz vorüber, indem sie einerseits die notwendige realpolitische Fundierung aller Politik übersieht und andererseits den geschichtlichen Tatsachen nicht entspricht.

Religiosität zu neuer Orthodoxie, und nur wenige Gelehrte beginnen zu einer natürlichen Weltanschauung vorzudringen. Denn alle religiösen Richtungen, alle Regierungen opfern ihre Kraft für den blutigen Kampf der Autorität gegen die Vernunft. Jenseits aller Bekenntnisse schwelt zudem noch das unterirdische Feuer eines teuflischen Geheimglaubens; der Machiavellismus wurde das einzig wahre Glaubensbekenntnis der Fürsten, Minister und Priester. Volksbetrug und Volksverdummung gehörten zu seinen eisernen Prinzipien.

Ermattet von den Kämpfen der Religionskriege, gewährt Europa dem Zeitalter einer relativen Toleranz Eingang. Die Geistesfesseln wurden zwar erleichtert, aber sie blieben Fesseln, Geistesfreiheit wurde zwar bewilligt, aber nur für die Christen, nicht für die Menschen überhaupt; und bis zur Gegenwart Condorcets blieb sie auf jene beschränkt, wie unser Philosoph resigniert feststellen muß.

Aber die Reaktion darauf setzt bald ein. Kühne Geister treten auf mit einer außerordentlichen Enthüllung: die Freiheit der Völker, so sagen sie, ist ein unveräußerliches Gut. Die Lehre von der Volkssouveränität wird durch Althusius, Languet, später durch Néeham, Harrington verkündet.

Freilich, man darf jene Zeit nicht überschätzen. Gebunden an ihre Schranken, klammert sie sich allzusehr an Texte, Autoritäten, Beispiele. Noch fehlt das Ideal des Mathematikers Condorcet: eine exakte, sachliche Analyse der wahren Prinzipien der Gesellschaftsordnung.[1]) Bleibt das Mittelalter in schwärzestes Dunkel gehüllt, so verteilt die Darstellung bei dem Zeitalter des Absolutismus Licht und Schatten weit besser. Noch gab es damals keine Nationalökonomie, noch zählten die Fürsten nicht die Anzahl der Menschen, sondern nur die der Soldaten; noch geschieht die Förderung des Handels durch die Regierungen nur aus Profit, im Hinblick auf Steuern, Monopole, Privilegien. Es sind also damals nur wenige tatsächliche Fortschritte auf dem Weg zur Freiheit zu verzeichnen. Allein desto mehr festigen sich die Ordnung und die Kraft der Regierung, durchdringt die öffentliche Meinung ein nachdrücklicheres Bewußtsein von den Menschenrechten. Noch zittern die

[1]) Esquisse, S. 197.

Grausamkeiten der Religionskriege nach, noch triumphieren Meuchelei und Totschlag: aber ihnen treten große Charaktere, die zugleich die höheren Talente in sich vereinigen, gegenüber. Überall zeigt hier wieder das konstruktive Denken Condorcets den Kampf zwischen Licht und Finsternis. L'autorité und la raison streiten sich um die Herrschaft in einem Kampf, der den Triumph der raison vorbereitet und einleitet.[1]) Den Fortschritt zu einer höheren Entfaltung der Vernunft beschleunigt dabei nicht wenig die glänzende Entwicklung der Wissenschaften. Condorcet berauscht sich hier geradezu an dem ungeahnten Aufschwung der Naturwissenschaften, insonderheit an der großartigen Erfindung der Logarithmen, an der Entdeckung des Fallgesetzes durch Galilei, der planetarischen Bewegungsgesetze durch Kopernikus und Kepler. Ähnliche Fortschritte erfahren die Biologie, die Chemie und die Medizin, wenn sich in ihnen auch länger festgewurzelte Irrtümer und Vorurteile erhalten.

Die Kunst der Renaissance wird an dieser Stelle höher als alle Kunst der Antike gewertet. „In Italien erfuhren die Epik, die Malerei, die Skulptur eine Vervollkommnung, die die Alten nicht gekannt haben."

Alle diese Errungenschaften sind freilich zunächst nur dem Gelehrten zugänglich: das Volk wird in katholischen Ländern nach wie vor durch die Machtmittel der Priester davor bewahrt und auch in den protestantischen Ländern von der Geistlichkeit überwacht. Die Schwierigkeiten für das Vordringen der raison sind verschiedenartig. Wohl unter dem Einfluß Montesquieus stellt hier der Rationalist Condorcet die imponderablen Faktoren der Religionsunterschiede, des Reichtums, der nationalen Macht, der Regierungsform, der geographischen Lage, schließlich des Zufalls, der einem Lande Genies schenkt oder verweigert, in seine Rechnung ein.

Aber trotz aller tückischen Widerstände der Dunkelmächte sind der raison drei Propheten auferstanden, die in das gelobte Land der Erkenntnis hinüberwiesen: Bacon, Galilei, Descartes. Condorcet rühmt ihre Verdienste, ohne ihre Grenzen zu verkennen. Bacon, der die drei Instrumente der Beobachtung, des Experimentes und des Kalküls mit gleicher Meisterschaft zu gebrauchen wußte,

[1]) Esquisse, S. 208.

vereinigte mit seinem philosophischen Genie nicht das andere für die Naturwissenschaft. Diese erfuhr durch Galilei eine außerordentliche Bereicherung. Er war der erste Gründer einer Schule, die sich um vorurteilsfreie Erkenntnis bemüht hat; aber er beschränkte sich allzu exklusiv auf die mathematische Naturwissenschaft. Mathematiker und Philosoph war schließlich Descartes. Als großer Methodiker der Philosophie hat er zugleich neue Zweige der Mathematik geschaffen. Mögen seine Ergebnisse im einzelnen fragwürdig sein, weil er mehr das Universum konstruierte als beobachtete, mehr den Menschen erriet als ihn analysierte, so wirkte er doch im Gegensatz zu Bacon und Galilei über die Grenzen der Fachwissenschaft hinaus und wurde zum Bannerträger der geistigen Entwicklung.

Descartes ist für Condorcet so sehr Markstein des Fortschritts, daß er mit ihm seine neunte Periode beginnen läßt. Ihr Titel „Depuis Descartes jusqu'à la formation de la République Françoise" verrät deutlich die Orientierung dieses Demokraten an der nationalen Geschichte.

Condorcet unterscheidet am Anfang dieses Zeitabschnittes zwei Arten von Staaten: man kann sie wohl mit moderner Bezeichnung die aufgeklärte und die absolute Monarchie nennen. In der aufgeklärten Monarchie ist der Untertan zwar nicht mehr Sklave, aber er kann auch noch nicht wahrhaft frei sein.[1]) In den anderen Ländern hat die Destruktion des Adels durch die eiserne Zange des Absolutismus der unterdrückten Volksmasse mehr genützt als geschadet. Die positive Bedeutung des Absolutismus, der seine Untertanen vor feudaler Unterdrückung bewahrt und sie dem Zustand der Demütigung entrissen hat, erkennt Condorcet an. Der Absolutismus war ihm zufolge eine politische Macht, die stets das Böse wollte, aber am Guten des Volkes schuf. Denn auch in der absolutistischen Gesetzgebung fiel bald das öffentliche Interesse mit dem Interesse des Monarchen zusammen. Die Beseitigung der Vorrechte der privilegierten Stände bewirkte dort eine egalitäre Tendenz (un esprit d'égalité), deren Absicht zwar auf Stabilisierung der Despotie ging, in dem Endergebnis aber zu ihrer Vernichtung führte.[2])

---

[1]) Esquisse, S. 223.

[2]) A.a.O. S. 224: Il en resultoit dans les lois un esprit d'égalité, dont le motif étoit d'établir celle de l'esclavage, mais dont les effets pouvoient être salutaires.

Welches waren nun aber die Großtaten des Geistes im 17. und 18. Jahrhundert? Die zahlreichen Momente, die Condorcet hier voll Begeisterung anführt, lassen sich nach zwei Seiten hin kennzeichnen: die fortschreitende Generalisierung der Welt durch die exakten Wissenschaften geht Hand in Hand mit der fortschreitenden Befreiung des Einzelwesens durch die Aufweisung seiner Grundrechte.

Sache der exakten Wissenschaft muß es nun nach Condorcet weiter sein, durch zwingende Analysen auch für eine planmäßige Staatswirtschaft, die allen vorteilhaft ist, zu sorgen. Jean de Witt, der Schüler Descartes, war es, der als erster auch die Staatswissenschaft (économie politique) mit der Methode des Kalküls bearbeitet sehen wollte. Diese Exaktheit haben dann Stewart, Adam Smith, vor allem aber die französischen Ökonomisten herbeigeführt. Die Darstellung der Philosophie im 17. und 18. Jahrhundert besteht bei Condorcet aus seiner Gegenüberstellung des Empirismus von Locke mit dem Rationalismus von Descartes und Leibniz. Descartes kann der theologische Sündenfall nicht verziehen werden, der eine Folge seiner ungezügelten Einbildungskraft ist. Und auch Leibniz hat vorschnell den gordischen Knoten des Weltproblems zerhauen, anstatt ihn mit der behutsamen Arbeit der Analyse aufzulösen.[1] Leibniz ist letzten Endes für Condorcet ein retardierendes Moment in der Geschichte der Philosophie. Aber Condorcet erkennt wenigstens sein geistiges Niveau an, wenn er die englischen Philosophen des 18. Jahrhunderts weniger gewandt und tief als Leibniz findet. Dem Franzosen wahlverwandt dagegen ist der Empiriker Locke. Während Condorcet für die großartige Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik bei Leibniz kein Verständnis hat[2], zieht ihn bei Locke die exakte Analyse der Ideen und die Assoziationspsychologie an. Auch Condorcet war wie das ganze 18. Jahrhundert — Windelband hat mit Recht darauf hingewiesen[3] — von psychologischen Interessen bewegt. Darum rühmte er in Locke besonders den Psychologen.

---

[1]) Esquisse, S. 240: Il trancha le nœud qu'une sage analyse n'auroit pu dénouer.

[2]) Vgl. D. Mahnke, Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik, 1925.

[3]) W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, 6. Aufl. I, S. 257.

Und wie sollte dieser französische Eudämonist, dem die Problematik der menschlichen Existenz nur wenig aufgegangen ist, der in der Geschichte eine kontinuierliche Bewegung „vers le bonheur" erblickte, nicht einem Denker huldigen, dem wie Locke die menschliche Glückseligkeit das letzte und höchste Prinzip der Ethik war!

Was ihm aber Locke als Erkenntnistheoretiker und Ethiker bedeutete, das war ihm Rousseau als Sozialphilosoph und politischer Denker. Rousseau erst hat mit außerordentlicher Schärfe, Weite und Gewalt vollendet, was andere vor ihm begonnen hatten: die Darstellung der Rechte des Einzelnen wie der Rechte des Volkes. Durch ihn erst sind diese Rechte klassisch und unvergeßlich geworden. Er hat sie zusammengefaßt in seiner Lehre von der Volkssouveränität. Condorcet schließt sich wie die meisten seiner Zeitgenossen hier bedingungslos Rousseau an; auch ihm ist die kompakte Majorität kein Problem, sondern ein unbedingtes Bonum.

Die Sorge, einem jeden sein natürliches Recht zu sichern, ist ihm die einzige Pflicht und das alleinige Recht der volonté générale.

Die Demokratie ermöglicht den Individualismus und das Selbstgefühl des Einzelnen. Und wenn jedes Zeitalter seine Paradoxien besitzt, so besteht die Paradoxie dieser Aufklärungsperiode — von der Condorcet freilich noch nichts ahnen konnte! — in der Uniformität ihres Individualismus. Dieser Individualismus war ja noch kein konkreter Individualismus der Wesensunterschiede und der Lebensführung, sondern ein höchst abstrakter Individualismus der Unabhängigkeit und des prinzipiellen Rechts eines jeden auf seine eigene Meinung. Ein jeder lernte, daß er kraft des Naturrechts nicht auf die anderen angewiesen war und selbständig sein konnte.[1])

Von einer geschichtsphilosophischen Sinnlogik des 20. Jahrhunderts her gesehen, mußte dieser abstrakte Individualismus dem konkreten Individualismus vorausgehen, der erst später in der Romantik und der Gestalt-Lehre unserer Gegenwart seine Blüte gefunden hat.

[1]) Esquisse, S. 242: Chaque homme apprit avec une sorte d'orgueil que la nature ne l'avoit pas absolument destiné à croire sur la parole d'autrui.

Das 18. Jahrhundert war ein Jahrhundert des Kampfes. Condorcet schildert es mit dem Pathos des Mitkämpfers und dem gehobenen Gefühl des Siegers. Seinem Blick stellt sich die Geschichte jenes Jahrhunderts als ein Ringen in beinah dialektischen Wendungen dar: Bayle und Fontenelle greifen an; sie benützen die Waffen jedweder Art, Philosophie und Schriftstellerei großen Stils, erhabene Rede und boshaften Witz. Sie wissen, daß nicht jeder die volle Wahrheit vertragen kann. Darum bedecken sie bald die Wahrheit mit einem Schleier, bald schmeicheln sie heuchlerisch den Vorurteilen ihrer Gegner, um ihnen desto vernichtendere Schläge zu versetzen. Ihre Aktion löst naturgemäß die Reaktion der angegriffenen Oberschicht aus. Die Könige und Großen verhalten sich doppelzüngig: sie ehren und verfolgen die Aufklärer zugleich. Die geistlichen und weltlichen Despoten wollen die Dummheit der Massen verewigen. Darum versichern sie mit heuchlerischem Bedauern, daß die schönen Theorien der Aufklärer leider zu hoch wären für ein so begrenztes, rings von Bedürfnissen umgebenes und alltäglichen Pflichten unterworfenes Wesen, wie es der Mensch nun einmal sei.

Dieser Gegendruck, der eine Despotie nach indischem und ägyptischem Muster anstrebte, machte eine große Umwälzung unumgänglich. Noch waren zwei Wege möglich. Regierung oder Volk, Reform oder Revolution konnten sie nach der Ansicht dieses bedeutenden Mitkämpfers herbeiführen. Die Regierung hätte dem Volk zuvorkommen und die Prinzipien der Vernunft und der Natur zu ihren Leitsternen erwählen können; sie hat jede Reform unterlassen. Die Korruption und Ahnungslosigkeit der Regierungen haben das andere Mittel, den Umsturz, vorgezogen.[1])

Als Vorläufer der Revolution von 1789 wird der amerikanische Unabhängigkeitskrieg anerkannt. Aber unserm radikalen Erneuerer ist sein Ergebnis allzusehr friedliches Kompromiß und nützliche Abmachung; diesem Krieg, so verkündet er, lag mehr die Gemeinsamkeit der Interessen als die Gleichheit der menschlichen Rechte zugrunde.

Von besonderem Interesse für den modernen Betrachter wäre nun seine Darstellung der Entwicklung der französischen Revolution. Aber Condorcet beschränkt sich hier auf die bloße

[1]) Esquisse, S. 256.

Erörterung der Gründe ihrer Entstehung. Die Dreieinigkeit der Trägheit der Regierung, des Gedankens der Freiheit und der Kraft des Volkes bildete nach seiner Ansicht die Ursache des großen Umsturzes.

Die Wissenschaften aber haben indes eine ungeahnte Blüte erreicht. Das Gesetz der allgemeinen Anziehung Newtons, die Infinitesimalrechnung Leibnizens, die Entdeckung neuer Sterne wie die Erfindung des Blitzableiters entlocken dem Rationalisten einen Ausbruch siegessicherer Freude.

Bei den Künsten freilich ist dieser Fortschritt nicht überall festzustellen: die Malerei hat seit Raffael und Carraches[1]) keinen wesentlichen Fortschritt erfahren. Dagegen hat sich die tragische Kunst ganz nach dem Wunsch des französischen Mathematikers entwickelt. Hat sie doch die „règle universelle“ der Raison und der Natur bei Corneille und Voltaire befolgt. Das a priori der klassischen Kunst gilt diesem Logiker charakteristischerweise für alle Zungen und für alle Völker.

IV.

An das Bild, das Condorcet von der Geschichte in großen Zügen entwirft, reiht sich das andere der Zukunft. Was dieser Zukunftsprognose eine charakteristische Eigenart und einen besonderen Wert verleiht, ist ihre persönliche Note.

Die Denker der Aufklärung vor 1789 konnten mit gutem Grund gläubig in die Zukunft blicken, denn überall zeigte sich ihnen eine neue Entwicklung. Die neuen Gedanken und Ordnungen, für die sie eintraten, waren noch nicht vom harten Druck der Wirklichkeit berührt, sie erschienen noch als reine Ideen des Geistes. Es war damals ein leichtes, den Sieg der neuen Ideale über die alte Wirklichkeit zu prophezeien. Als aber diese neuen Ideale eine neue Wirklichkeit formten, als die französische Revolution mit wüsten Metzeleien sich gegen ihre eigenen Freunde wie Condorcet kehrte, da war der Glaube an das goldene Zeitalter der Zukunft keine Selbstverständlichkeit mehr, sondern eine Utopie. Und diese Utopie war weit phantastischer und wirklichkeitsferner als die

[1]) Vermutlich ist damit Lodovico Caracci, der Gründer des bis ins 18. Jahrhundert einflußreichen Malerschule der bolognesischen Eklektiker, gemeint.

ihrer Vorläufer Morus und Campanella. Denn im Gegensatz zu jenen wurde sie von ihrem Schöpfer nicht als Wunschbild, sondern als werdende Realität empfunden. Das schon vorher von andern erträumte Zukunftsbild wurde jetzt bei Condorcet zum Opium, das den Leidenden von dem grausamen Anblick der Gegenwart befreien sollte. Der Glaube an die zukünftige Emanzipation der Vernunft ward ihm zur fuga aus dem Triebchaos der schlimmen Gegenwart in eine schönere Ersatzwelt.

Man kann in der neueren Geschichte den Typ des aus der bedrängten Gegenwart in die Zukunft Fliehenden von dem des in die Vergangenheit Fliehenden scheiden.[1]) Hölderlin flüchtet aus der Misere seines bedrängten Lebens unter den strahlenden Himmel des klassischen Hellas, und die Romantiker suchten die blaue Blume der Sehnsucht in den idealisierten Domen des Mittelalters. Demgegenüber wirkt die Flucht in die Zukunft weniger resigniert und erscheint als Ausdruck eines noch ungebrochenen Willens, der in der Gegenwart kein Genüge findet. Das beste Beispiel für den geschichtsphilosophischen Ausdruck der Verdrängung eines durch die Umstände zurückgehaltenen Willens ist die Lehre von Karl Marx. (Obwohl es sicherlich verfehlt wäre, sie nur als das zu betrachten.) Die klassenlose Gesellschaft ist für Marx ebensosehr Wunschbild wie für Condorcet das Zeitalter eines durch die Herrschaft der Vernunft heraufgeführten Glücks aller. Während aber Marx' Zukunftskonstruktion durch sehr realistische Beobachtungen und Argumente unterbaut ist, schwebt das Zukunftsbild des exakten französischen Denkers erheblich mehr im leeren Raum der Erwartung.

Der Glaube an die fortschreitende Beherrschung der Natur durch die ratio verleitet Condorcet zu seinem Vertrauen auf die Zukunft. Alle irrationalen Momente, die noch das Leben des Einzelnen und das Zusammenleben der Menschen bestimmen und erschweren, müssen aus seinem Zukunftsbild verschwinden. Ein solches irrationales Moment ist aber in der Gegenwart Condorcets die Ungleichheit unter den Menschen. Es kann unsere Aufgabe an dieser Stelle nicht sein, die praktischen Vorschläge Condorcets zur Behebung dieser Ungleich-

[1]) Vgl. dazu auch H. Prinzhorn, Das Problem der Führung und die Psychoanalyse, Erfurt 1928, S. 5ff.

heit im einzelnen durchzugehn. Sie verraten jedenfalls alle den Geist eines mathematischen Rationalismus. Manche dieser Vorschläge erscheinen durchaus realistisch gedacht. So, wenn Condorcet die Ersparnisse von Familien, die ihren Ernährer lange behalten können, anderen, die früh ihren Ernährer verloren haben, zuführen will. Aber sein Gleichheitsgedanke erstreckt sich wie bei Th. Morus nicht nur auf den Besitz, sondern auch auf die Bildung unter den Menschen. Auch hier erkennt Condorcet die durch die Natur geschaffene Ungleichheit der Begabung an. Seine Forderung hält sich durchaus an Mögliches. Sie geht erstens auf einen Elementarunterricht für alle, der genügt, um jede erzwungene oder freiwillige Abhängigkeit auszuschließen. Dieser Elementarunterricht soll die nötigen Kenntnisse für den Haushalt, für die freie Entfaltung der Kräfte und die Berufstätigkeit vermitteln. Er soll den zukünftigen Bürger mit seinen Rechten und Pflichten vertraut machen und ihm ein selbständiges Urteil ermöglichen. Belehrung[1], nicht Gängelung der Massen soll er bezwecken. Neben dieser Erziehung aller zur raison soll zweitens die frühzeitige Übermittlung des Wissens eines Zeitalters an alle jungen Talente bis zu einem bestimmten Lebensabschnitt erfolgen. Der Unterricht für alle soll zugleich eine Einführung in die Wissenschaftssprache geben, die in Zukunft allen Studien die nötige Präzision verleihen wird. Auch diese Wissenschaftssprache, die ja ein altes Postulat des Rationalismus ist, hat somit eine soziale Bedeutung; sie wird die Kluft zwischen Gebildeten und Ungebildeten überbrücken helfen.[2]

Die Konflikte unter den Völkern aber werden durch den vernünftigen Willen der Völker verschwinden: Völkerbund und Kriegsächtung[3]) werden die hauptsächlichsten Mittel dabei sein. Die Solidarität der Völker wird durch eine „confédération perpétuelle“ gesichert. Diese Verbrüderung beschränkt sich aber nicht auf Europa, sie greift auch schon hinüber auf die Eingeborenen in den außereuropäischen Staaten. Die Einwirkung Europas auf die außereuropäischen Völker wird in Zukunft frei von den In-

[1]) Prospectus zum „Esquisse d'un Tableau“, Dixième époque, S. 170, zitiert nach Cahen „Condorcet et la Révolution francaise“, Paris 1904, S. 532.

[2]) Esquisse, S. 377.

[3]) Condorcet liefert somit auch einen für seine Zeit charakteristischen Beitrag zu der noch ungeschriebenen Geschichte der Gedanken des Völkerbundes und der Kriegsächtung.

trigen und der Bekehrungssucht der Missionare sein. Die Weißen werden für die Schwarzen nützliche Werkzeuge oder edelmütige Befreier darstellen.

Trotz der trüben Erfahrungen, die Condorcet mit den Menschen gemacht hat, glaubt er an die menschliche Vernunft. Der Mensch der Zukunft wird nur sein wahres Glück, nicht aber sein Scheinglück erstreben. Dazu gehört aber eine weise Beschränkung der Volksvermehrung. Der Mensch der Zukunft wird nicht bloß die Existenz seiner Nachkommen, sondern vor allem ihr Glück wollen.

Im ganzen übersehen ist für Condorcet die Zukunft ein Geflecht völlig rationaler Linien. Eine jede Linie reiht sich streng an die andere; ein fortschrittlicher Faktor ruft den anderen auf den Plan: die bessere Erziehung der Zukunft ergibt eine größere Anzahl produktiver Wissenschaftler; diese führt bessere wissenschaftliche Methoden und Verkehrsmittel herbei, was wiederum eine ausgedehntere Ökonomie der Kräfte ermöglicht. Diese Logik gestattet dem Franzosen auch den Glauben an die Verlängerung des Lebens. Alle Feinde des Lebens werden immer mehr zurückgedrängt. Durch die zunehmende Gleichheit des Besitzes wird eine Einschränkung der Krankheiten, die in dem Klima, in der Nahrung, in der Natur der menschlichen Arbeit wurzeln, möglich sein. Dadurch wird die Lebensdauer des Menschen immer mehr wachsen; der Tod wird immer länger auf seine Opfer warten müssen, wenn sich das Schwinden der Lebenskräfte immer mehr verlangsamt.[1]) Zwar wird der Mensch nicht unsterblich, wohl aber die Lebensdauer des Menschen unendlich sein, nämlich in dem Sinne, daß sich eine bestimmte Grenze der „durée moyenne de la vie“ nicht wird absehen lassen. Prinzipiell wird also dann die Verschiebung der Lebensgrenze unendlich sein.

Bei einer solchen Zukunftsperspektive drängt sich ihrem späteren Betrachter das Wort des Paulus auf: „Tod, wo ist Dein Stachel?“ Es bleibt ein seltsamer Trost für diesen schon vom Schatten des Untergangs gezeichneten Denker, daß einst in ferner Zukunft der Tod, der jetzt grausam und hart ist, mild und natürlich erscheinen wird. Am Schluß seines Werks weist Condorcet auf die Bedeutung hin, die dieses Werk für ihn in den letzten Jahren seines

---

[1]) Esquisse, S. 380ff.

Lebens gehabt habe. Die Kontemplation des von allen Fesseln befreiten Menschengeistes, der mit starkem und sicherem Schritt auf dem Weg der Wahrheit und des Glücks dahinschreitet, wird ihm zum Trost gegenüber den Irrsalen, Verbrechen und Ungerechtigkeiten, von denen die Erde erfüllt ist und deren Opfer er selbst geworden ist. Ergreifend zu sehen, wie dieser Idealist in der Betrachtung der Geschichte und der Zukunft den Lohn findet für seine Anstrengungen um den Fortschritt und für seinen Kampf um die Freiheit! Die Betrachtung des in eine bessere Zukunft fortschreitenden „esprit humain" ist ihm zum Asyl geworden, in das die Erinnerung an seine Verfolger nicht dringen kann, in dem er alle Qualen der Habsucht, der Furcht, des Neides vergißt.

Die Kraft aber und das Selbstbewußtsein, mit der Condorcet dieses Asyl preist, das sich seine Vernunft zu schaffen wußte und das seine Liebe zur Menschheit mit den reinsten Freuden verschönert hat, ist unverständlich ohne die gewaltige Volkserregung jener revolutionären Zeit, die neben den grausamsten Untaten zugleich den Idealismus der Hingabe und der Brüderlichkeit ins Außergewöhnliche gesteigert sah. Dieser Idealismus des Geächteten hat sich bei Condorcet bis ins Illusionäre und Utopisch-Unmögliche verstiegen. Durch das Leiden an der Realität hat er die Wirklichkeit selbst unter den Füßen verloren. Aber so sehr die geschichtliche Analyse und die philosophische Betrachtung heute die historische Bedingtheit wie die sachliche Unzulänglichkeit dieses kühnen Entwurfs feststellen muß, so wenig kann sie sich ganz der Bewunderung ihres Schöpfers entziehen. Condorcet hat in diesem seinem Vermächtnis keineswegs eine Leistung der mathematischen Methode, wohl aber eine Tat des menschlichen Herzens und des menschlichen Glaubens vollbracht. Auch wenn die Durchführung und die Linie seines geschichtsphilosophischen Planes oft schematisch und flach erscheint, so erinnert uns dieses letzte bedeutsame Geschichtsbild der Aufklärung doch bisweilen an Goethes Wort:

„Den lieb' ich, der Unmögliches begehrt."

MISZELLE.

FRIEDRICH SCHLEGELS PERSISCHE STUDIEN.

VON JOSEF KÖRNER.

Die drei Hauptstationen seiner Lehr- und Wanderjahre: Dresden, Jena, Paris — bedeuten für Friedrich Schlegel zugleich drei unterschiedliche Betätigungen seines historisch-philologischen Forschungstriebes: die klassischen Studien des schöpferischen Anbeginns weichen der Begeisterung für „romantisches" Schrifttum und diese wieder inbrünstiger Hingebung an die orientalischen Sprachen und Literaturen. Die reife Spätfrucht des an Pariser Bibliotheken getätigten Fleißes war die kleine, aber wahrhaft epochemachende Schrift von 1808: „Über die Sprache und Weisheit der Indier".

In Paris Sanskrit zu lernen, stand von vornherein auf Schlegels Programm, aber ebensogut auch das Persische (Briefe an den Bruder August Wilhelm, hrsg. von O. Walzel, Berlin 1890, S. 497). Und in der praktischen Durchführung des Arbeitsplans ging dieses durchaus voran. Schon Mitte November 1802, nach einem Studium von höchstens drei Monaten, meldet Friedrich dem Freunde Ludwig Tieck: „Im Persischen bin ich ziemlich weit und ganz erstaunt, daß es in dem Grade nicht dem Deutschen ähnlich, sondern wirklich durchaus das Deutsche selbst ist, beide wirklich nur eine Sprache, aber jene ebenso arabisiert, als unsere latinisiert und dadurch von einander getrennt" (Briefe an L. Tieck, hrsg. von K. v. Holtei, Breslau 1864, III, S. 327f.) — eine Feststellung, die er ein Jahr später wörtlich wiederholt (ebda. S. 329). Einläßlicheren Bericht über die damaligen Studien und Pläne gibt ein Brief an den Bruder Wilhelm vom 15. Januar 1803 (Walzel S. 507f.): „Ich bin schon über das Unangenehme weg und lese seit sechs Wochen Manuskripte, mit meinem Lehrer[1]) den Roman des Meschnun und der Leila von Jami. Die Sprachlehre des gewöhnlichen Indischen habe ich gleichfalls schon . . . Ich bin sehr entschlossen, eine Persische Grammatik zu schreiben, mit durchgängiger Rücksicht auf die Indische und Deutsche Sprache. Es wird also dieses Buch ein von dem Interesse derer, die bloß Persisch lernen wollen, unabhängiges historisches Interesse haben. Vom Sanskrit kann ich zwar die Lettern nicht stechen lassen, denn dazu dürfte sich wohl schwerlich ein deutscher Verleger finden. Doch soll . . . mehr Auskunft über diese Sprache gegeben werden, als noch in irgend einem gedruckten Buche zu finden ist. Auch kann ich ein leichtes erzählendes Gedicht eines der besten Persischen Dichter und gerade etwas, was noch

[1]) A. L. de Chézy.

nie gedruckt gewesen, aus der hiesigen Bibliothek abdrucken lassen zur Sprachübung und Vollständigkeit jener Grammatik. Auf jeden Fall soll meine Persische Sprachlehre ein wenig vollständiger und besser sein, als die der Engländer (welche auch beiläufig sehr sehr teuer sind). Sollte ich hiezu wohl einen deutschen Verleger finden? Ich würde das Werk 1. binnen Jahresfrist liefern, 2. es ganz in Büchern bezahlt nehmen, 3 Friedrichsd'or den Bogen (20 Bogen rechne ich wenigstens) oder 1200 *livres* im Ganzen, 3. diese Bücher brauche ich zu dem Werke selbst, ich würde also fodern, daß mir der Credit dazu gleich und zwar bei einem hiesigen Buchhändler gemacht würde, wenigstens für den größten Teil der Summe. Ich rechne, daß der Verleger nur wenig Exemplare drucken läßt und dann den Preis ziemlich hoch setzt. Er kann ihn sehr hoch setzen und doch gegen die Engländischen Werke wohlfeil sein... Hältst Du es für möglich, mir einen Verleger zu dieser Unternehmung zu schaffen, so erzeigst Du mir dadurch einen sehr großen Freundschaftsdienst ... Auch muß der Kredit für Bücher gleich gemacht werden, bei Treuttel und Würz hier am sichersten, denn ich brauche sie alle zu dem Werke selbst." Und am Schluß des langen Schreibens heißt es noch einmal zusammenfassend (a. a. O. S. 510): „Die Persische Grammatik soll folgendes enthalten: eine Übersicht und Geschichte der Sprache und Poesie — die Grammatik selbst — die Vergleichung mit der Indischen und Deutschen Sprache — ein schönes erzählendes leichtes, berühmtes, noch nicht gedrucktes Gedicht — ein Vokabular, das alle Persischen Worte enthält, die in der Grammatik vorkommen, so daß man kein andres Lexikon dazu braucht". — Es ist in den Grundzügen die gleiche Disposition, die Schlegel nachmals seiner indischen Schrift zugrunde gelegt hat.

Auf den Inhalt dieses Briefes spielt A. W. Schlegel an in Versen seines (erst 1808 veröffentlichten) Huldigungsgedichts an den Bruder, den

Medschnuns und Leilas Liebe
In Persiens Gärten zieht

und den sein Gemüt schon

Hinlockt mit kühnerm Triebe,
Gleich weltumfahrnen Schiffern,
Zu lauschen, wie am Ganges
Getönt voll selgen Klanges
Manch indisch Blumenlied,
Und Weisheit zu entziffern
Aus heiliger Sanskrit.[1])

Und der Inhalt des Briefes kehrt ausführlich und zum Teil wörtlich wieder in einem bisher unbekannten „Aufsatz über die Persische Grammatik", den Friedrich für die Hand des präsumtiven Verlegers entworfen und den er in

[1]) A. W. von Schlegels sämtliche Werke, hrsg. von E. Böcking (Leipzig 1846) I, S. 245. Danach kann das Gedicht also nicht, wie Schlegel angibt, schon „im Herbst 1802" geschrieben sein.

doppelter Ausfertigung — erst durch einen nach Berlin reisenden Zuhörer seiner Pariser Privatvorlesungen, ein paar Wochen später durch den Buchhändler und Schriftsteller Mahlmann (Walzel S. 510, 513) — dem Bruder übermittelt hat. In A. W. Schlegels Nachlaß (Msc. Dresd. e 90 L Nr. 21) haben sich beide (übrigens nicht von Friedrich selbst, sondern von seiner Gattin und Sekretärin Dorothea besorgten) Niederschriften erhalten; sie haben den folgenden (untereinander völlig identischen) Wortlaut:

PLAN ZU EINER PERSISCHEN GRAMMATIK

MIT RÜCKSICHT AUF DIE INDISCHE, UND DIE DEUTSCHE SPRACHE

VON FRIEDRICH SCHLEGEL.

1. Die Grammatik selbst, wird eine ganz eigenthümliche aus den Quellen geschöpfte Bearbeitung seyn; vollständiger als irgend eine der bisher in England erschienenen.

2. Da es bei der Grammatik einer nicht sehr bekannten Sprache gewöhnlich, und auch dienlich ist, leichte Stücke darin zur Übung und zum Anfang zu geben; so wird der Verfasser keinesweges wie die Engländer gethan haben, eine Menge einzelner schon oft gedruckter und für Anfänger viel zu schwerer Stücke von neuem abdrucken lassen; sondern vielmehr eines der leichtesten erzählenden Gedichte eines der berühmtesten Autoren, des *Jami* oder *Nizami*, das noch nie abgedruckt ward, aus den Manuscripten der National Bibliothek zum erstenmal abdrucken lassen. So daß diese Grammatik zugleich Edition eines ganzen noch nie gedruckten berühmten Werks seyn wird. Es würde wohl gut seyn auch ein kurzes Vocabularium, anzufügen, aller der Persischen Wörter die so wohl in dem Werke als in der Grammatik vorkommen.

3. Die so oft bewährte, aber niemals noch erschöpfte, oder gründlich behandelte Verwandtschaft der Persischen Sprache mit der Deutschen soll hier auf eine Weise abgehandelt werden daß diese historische Untersuchung auch als für sich bestehendes Werk wohl auf allgemeines Interesse des gelehrten Publikums rechnen dürfte.

4. soll diese Untersuchung auch auf die Indische Sprache ausgedehnt werden. Will der HE Verleger sich zu zwey bis drey Kupferplatten entschließen, um das Alphabet und die Schriftart des Sanscrit darzustellen, so darf der Verfasser schon jetzt mit Zuversicht versprechen, für diesen Zweck etwas besseres zu leisten, als noch bisher geschehen; auf jeden Fall aber darf er sich anheischig machen von dieser Sprache mehr Nachricht zu geben, als noch irgendwo in einem gedruckten Buche gefunden wird.

5. wird der Verfasser auch eine gedrängte aber aus den Quellen geschöpfte Geschichte der Persischen Litteratur, Poesie und Mythologie anfügen.

6. kann er sich anheischig machen, das Werk etwa in einem Jahre zu liefern.

7. rechnet er darauf daß der HE Verleger das Werk in der besten orientalischen Druckerey in Deutschland drucken lassen wird. Es dürfte ziemlich theuer seyn, und doch wohlfeil scheinen, in Vergleich mit dem Engländischen Werken. Der Gladwin[1]) welches doch der beste ist, kostes 20 Thaler; der Jones[2]) ist sehr kurz und auch jetzt sehr selten; der Moises[3]), wiewohl der schlechteste von allen kostet 1 Louisd'or, und ist nur ein kleines Bändchen. Andre giebt es nicht. — Ob klein 4⁰ oder groß 8⁰ schicklicher wäre bleibt dem HE Verleger überlassen; genauer läßt sich ohnehin doch jetzt die Stärke des Werks nicht taxiren, als daß es in beyden Fällen circa ein volles Alphabet seyn wird.

8. Da das Werk nach dem entworfenen Plane nicht bloß für die orientalischen Bibliotheken und Liebhaber, sondern durch seinen historischen und kritischen Theil selbst für das ganze gelehrte Publikum interessant seyn, und auch in seiner Einzigkeit schwerlich eine Competenz zu fürchten haben würde; so glaubt der Verfasser allerdings daß der Verleger ohne Gefahr etwas beitragen könne um dem Verfasser die großen Unkosten die es ihm verursachen wird, da er es sonst bloß aus Liebe zur Sache und des Ruhmes wegen unternimmt, zu erleichtern. Er verlangt für das Ganze 1200 *livres* Honorar, aber diese ganz und gar in Büchern die zu diesem Werke selbst nothwendig sind; und kaum dürfte diese Summe, wiewohl er schon eine sehr beträchtliche an Persische und Indische Sprachbücher gewandt hat, hinreichend seyn das noch fehlende zu schaffen.

9. Auf diese Summe von 1200 *livres* müßte dem Verfasser und zwar sogleich ein Creditbrief etwa an *Treuttel et Würtz* geschickt werden. (*Zusatz von Friedrichs Hand:*) NB. Ich will mir allenfalls gefallen lassen, daß es in zwei Terminen sei, jeder zu 600 *livres;* der eine gleich, der andre etwan nach einem Zwischenraum.

Leider fand sich kein Verleger, und inzwischen lief das Indische in Friedrichs unstetem Herzen dem Persischen den Rang ab. Bereits Mitte September 1803 schreibt er enthusiastisch an L. Tieck (Holtei III, S. 329): ,,Anfangs hat mich die Kunst und die Persische Sprache am meisten beschäftigt. Allein jetzt ist alles dies vom Sanskrit verdrängt. Hier ist eigentlich die Quelle aller Sprachen, aller Gedanken und Gedichte des menschlichen Geistes; alles, alles stammt aus Indien ohne Ausnahme.“ Man merkt die Abkühlung, die geminderte Bereitschaft in der letzten Erwähnung des älteren Plans gegenüber dem Bruder Wilhelm (Walzel S. 527f.; 26. November 1803): ,,Ist gar keine Hoffnung mehr, einen Verleger zu der Persischen Grammatik zu finden? Ich würde sie nun mit Hagemann in Gesellschaft

[1]) Francis Gladwin, A Compendious Vocabulary English and Persian. With introductory grammatical remarks (Calcutta 1791).

[2]) Sir William Jones, A Grammar of the Persian Language (London 1771).

[3]) Edward Moises, The Persian Interpreter . . . A Grammar of the Persian Language (Newcastle 1792).

machen. Er sollte nämlich das als Specimen dabei zu edierende Werk eine, guten Dichters . . . oder ein beträchtliches Stück von Ferdusi . . . kopierens kollationieren und mit einem Glossarium versehn. Ich würde mir den etymologischen Teil vorbehalten. So könnten wir bald genug fertig werden." Und er fügt hinzu: „Es wäre doch für die Poesie herrlich, wenn man das Studium dieser Sprache in Deutschland recht in Gang bringen könnte!" — ein Satz, der wiederkehrt in dem kurzen Abschnitt, den die indische Schrift (S. 31f. = F. v. Schlegels sämtliche Werke, Neue Originalausgabe, Wien 1846, VIII, S. 292f.) dem Persischen gönnt. In den Mittelpunkt von Friedrich Schlegels Interessen ist dieses nicht mehr getreten, schon im Jahre 1804 muß er sich der Vernachlässigung des Persischen anklagen (Dorothea und Friedrich Schlegels Briefe an die Familie Paulus, hrsg. von R. Unger, Berlin 1913, S. 17) und 1808 zu Friedrich Wilken bekennen, daß er darin während der letzten Jahre „so gut als gar keine Fortschritte habe machen können" (Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel, hrsg. von J. Körner, Berlin 1926, S. 104). Immerhin sind diese Studien seinem literarhistorischen Haupt- und Lebenswerk zugute gekommen, der „Geschichte der alten und neuen Literatur" von 1815, deren 8. Vorlesung (S. W. I, S. 223ff.) kurz, aber sachkundig die klassische Dichtung der Perser würdigt.

LITERATURBERICHT.

AUS DER IBERO-AMERIKANISCHEN KULTURWELT.

ERÖFFNUNGSBERICHT.

Wenn mit diesem Literaturbericht zum ersten Male die Länder des ibero-amerikanischen Kulturkreises in das Archiv für Kulturgeschichte einbezogen werden, so darf es wohl als angebracht erscheinen, zunächst ein paar Worte der Einleitung vorauszuschicken.

Wie in der Politik, so hat auch in der wissenschaftlichen Forschung der südamerikanische Erdteil lange Zeit im Schatten seines großen nordamerikanischen Bruders ein sehr bescheidenes, wenig beachtetes Dasein geführt. Wenn dies heutzutage anders geworden ist, und wenn man sogar das Wort von der „aufsteigenden Welt" im Hinblick auf Südamerika geprägt hat, so erklärt sich das aus der veränderten weltwirtschaftlichen Lage nach dem Weltkriege. Daß jener Erdteil heute infolge seiner reichen Bodenschätze und Fruchtbarkeit und seiner großen Aufnahmegebiete für Einwanderer und Industriewaren in den Vordergrund der wirtschaftlichen Interessen der Großmächte gerückt ist, braucht hier nicht näher ausgeführt zu werden.

Wichtiger scheint mir der Hinweis darauf, daß man dem Zuge unserer Zeit folgend heute nur allzu leicht geneigt ist, die Länder von Süd- und Mittelamerika unter rein wirtschaftlichen Gesichtspunkten zu betrachten und dabei die starken geistig kulturellen Strömungen, die durch diese spanisch und portugiesisch redende Welt gehen, zu übersehen.

Leider scheint in den Kreisen der deutschen Wissenschaft die Erkenntnis von den ihrer Bearbeitung noch harrenden ibero-amerikanischen Kulturschätzen nicht in dem Maße verbreitet zu sein, wie es zu wünschen wäre, da gerade die Länder dieses Kulturkreises der deutschen wissenschaftlichen Forschung eine Sympathie entgegenbringen, wie sie in diesem Umfange und in dieser Stärke nirgendwo wieder anzutreffen ist. So jung die deutsche Wissenschaft auf diesem Gebiete auch ist, so hat sie sich doch schon ein ehrenvolles Lob erworben aus dem Munde der Ibero-Amerikaner selbst, die bekennen, daß gerade die deutsche Wissenschaft eine vornehm zurückhaltende, streng objektive Art und Weise be-

folge, ohne Beimischung von politischen Nebeninteressen und ohne ein Gefühl der Bevormundung in ihnen aufkommen zu lassen.[1])

Die U. S. A. bekunden seit mehr als 100 Jahren und vor allem in der Neuzeit ein eifriges Interesse an der Pflege der spanischen Sprache und Literatur. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die Hispanic Society of America, an die ibero-amerikanische Bücherei der Catholic[2]) University of America und an das Instituto de las Españas in Neuyork.

In England berichtet vor allem das in Liverpool alle vier Monate erscheinende Bulletin of Spanish Studies über die Fragen der ibero amerikanischen Kulturwelt. In Irland wurde 1926 an der Universität Dublin ein Lehrstuhl für spanische Sprache und Literatur geschaffen. Über die Pflege der spanischen Studien in Skandinavien vgl. J. M. de Acosta, El movimiento hispanófilo en los países escandinavos: Rev. de las Españas, Madrid, III/1928. In Holland gibt die Verlagsfirma Kemink en Zoon (Utrecht) eine Bibliothek moderner spanischer Autoren in holländischer Übersetzung heraus.

Frankreich und Italien pflegen ganz intensiv und zielbewußt die kulturellen und wirtschaftlichen Beziehungen zu den Staaten Ibero-Amerikas auf Grund einer vielfach in übertriebenem Maße betonten Rassen- und Sprachverwandtschaft. In Paris wurde 1929 ein Instituto de Estudios Hispanicos eröffnet. In Buenos Aires besteht seit 1921 das Instituto de la Universidad de Paris und in Paris an der Sorbonne seit 1924 das Instituto Argentino. In Italien arbeiten in dieser Richtung das Instituto Cristoforo Colombo in Rom und die 1924 gegründete Biblioteca Belgrano in Genua. Dazu kommen noch ein Instituto Argentino de Cultura Italica in Buenos Aires und ein italienisches Institut in Coimbra (Portugal).

In Portugal und Spanien wird heute mehr denn je zuvor auf die Festigung der gemeinsamen kulturellen Bande mit den ehemaligen Koloniallländern in Süd- und Mittelamerika der größte Wert gelegt, besonders auch von amtlicher Seite (vgl. die Junta de relaciones culturales beim spanischen Auswärtigen Amt[3]).) In diesem Kulturaustauschverkehr zwischen dem alten iberischen Mutterland und den jungen Tochternationen in der Neuen Welt bilden die Begriffe „Kultur-Forschung“ und „Kultur-Politik“ einen für uns Deutsche sehr beachtenswerten Zusammen-

---

[1]) Iso Brante-Schweide, Latein-Amerika u. d. dt. Geist in: Abendland, Jan. 1928.

[2]) R. Großmann, Die Pflege des Spanischen in den Vereinigten Staaten in: Iberica Bd. VI, S. 102ff.

[3]) G. Moldenhauer, Spaniens hispano-amerikanische Kulturpolitik: Minerva-Zeitschrift (April 1928) und J. M. de Yanguas, La Acción del estado en las relaciones ibero-americanas: Rev. de las Españas, Madrid 1928, Nr. 17/18.

hang von größter Lebenskraft des gegenseitigen Gebens und Nehmens.

Auf spanischer Seite müssen für dieses Arbeitsgebiet vor allem genannt werden: die 1907 gegründete Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas in Madrid mit ihrem Centro de Estudios Históricos (Revista de Filología Española), Director Ramón Menéndez Pidal, sowie mit Filialen und Vermittlungsstellen in Rom, Neuyork, Montevideo, Buenos Aires (hier seit 1923 ein Instituto de Filología, das ein panhispan. Wörterbuch vorbereitet) und Südfrankreich; ferner das Archivo de Indias unter Leitung von E. Schäfer in Sevilla mit seinem großen Reichtum an Quellen zur Kolonialgeschichte, das 1910 gegründete Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, das 1915 gegründete Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya in Barcelona und das 1927 gegründete Instituto Hispano-americano de Alta Cultura in Rio de Janeiro zur Pflege der Beziehungen zwischen Spanien und Brasilien, als dessen Erfolg die Casa de Cervantes in Rio de Janeiro unter Leitung des hispanophilen Brasilianers Carlos Maul anzusehen ist. Ähnliche Institute bestehen auch in Argentinien, Uruguay, Mexico, Puerto Rico und Cuba.[1]) Ferner sind zu nennen: Die Amerika-Bibliothek an der Universität Santiago (publiziert seit 1927), die Sección de Estudios Americanistas an der Universität Valladolid unter Leitung von Camilo Barcia Trelles, die Asociación Francisco de Vitoria in Madrid (gegr. 1927), die Federación Universitaria Hispano-Americana, die Junta de Bibliografia y Tecnologia cientificas und das Comité Hispano-Filipino in Madrid.

Auf portugiesischer Seite sind zu nennen: die überaus produktive Tätigkeit der um 1290 gegründeten Universität Coimbra und ihrer vielen Institute, darunter ein brasilianisches, italienisches und ein französisches; die 1919 gegründete Associação Portuguesa para o Progreso das Sciencias, die Grande Commissão Portuguesa Pro Patria in Rio de Janeiro, das Zentrum der portugiesischen Kolonie in Brasilien und der Lehrstuhl für Estudos Brasileiros a. d. Universität Lissabon. Ferner: die 1779 gegründete Academia das Sciencias de Lisboa, die 1908 gegründete Academia de Sciencias de Portugal in Lisboa, die 1863 gegründete Associação dos Arqueólogos Portugueses; an Zeitschriften: die Lusitania (Revista de Estudos Portugueses, bringt wertvolle Beiträge des In- und Auslandes), O Instituto (Revista Scientifica e Literaria, Coimbra) und Lusa (Revista de investigações regionais, sciencias e letras in Viana do Castelo).

In Deutschland erfuhr die Pflege der ibero-amerikanischen Kulturforschung einen starken Antrieb erst durch die mitten im

---

[1]) Über die spanisch-portugiesischen Archive vgl. P. Kehr, Erster Bericht über die geschichtlichen Forschungen in Spanien (1925—1927): Sitzungsber. d. Preußischen Akad. d. Wiss. 1927, XXVIII, Sonderabdruck.

Weltkrieg (1917) erfolgte, weitvorausschauende Gründung des Ibero-amerikanischen Instituts in Hamburg (jetzt: Mittelweg 150 unter Leitung von Rud. Großmann) unter der Leitung seines Gründers Bernhard Schädel. Dieser hatte schon 1912 zusammen mit Paul Gast und Konsul Henrique Schüler an der Gründung eines Deutsch-Südamerikanischen Institutes in Aachen mitgearbeitet, das — zuerst unter der Leitung von Gast stehend — später nach Köln verlegt wurde und im Jahre 1922 in das Ibero-amerikanische Forschungsinstitut an der Universität Bonn überging. Der Leiter dieses zweiten bedeutenden ibero-amerikanischen Instituts in Deutschland ist O. Quelle. Aller Voraussicht nach werden wir in diesem Jahre noch ein drittes ibero-amerikanisches Institut bekommen. Den Grundstock dazu hat der argentinische Historiker Quesada gelegt durch die hochherzige Schenkung seiner mehr als 81000 Bände umfassenden Bibliothek an die Universität Berlin.

Im Ausland dienen den wissenschaftlichen deutsch-ibero-amerikanischen Beziehungen u. a. folgende Stellen: in Spanien das Centro de Estudios Alemanes y de Intercambio in Barcelona (gegründet 1923 jetzt: Calle Moyá 4) unter Leitung von Schmidtborn und Bieler, das Centro de intercambio intelectual germano-español in Madrid (gegründet 1924) unter Leitung von Moldenhauer[1]); in Portugal[2]) das 1925 gegründete Deutsche Institut an der Universität Coimbra unter Leitung von João da Providencia Sousa Costa und die 1928 gegründete, unter dem Protektorat des deutschen Gesandten A. von Baligand stehende Deutsch-Portug. Gesellschaft (Gremio Luso-Alemão) in Lissabon; in Argentinien bestehen seit 1906 der Deutsche Wissenschaftl. Verein, seit 1922 die Institución Cultural Argentino-Germana in Buenos Aires und seit 1926 ein deutsches Institut an der Universität Cordóba; in Brasilien besteht seit 1922 die Brasilian. Gesellschaft von Freunden der deutschen Kultur; in Chile seit 1926 ein Chilenisch-Deutsches Kulturinstitut in Santiago, und in Mexiko bearbeitet die deutsch-mexikanische Vereinigung besonders das Gebiet der altmexikanischen Kultur.[3])

Selbst in slawischen Sprachgebieten betreibt man heute das Studium der spanischen und portugiesischen Kultur. In Prag

[1]) 2. Tätigkeitsbericht im Ibero-amerikanischen Archiv, Bonn, März 1929, vgl. die von Hugo Obermaier herausgegebene Monatsschrift Investigación y Progreso, Madrid (Zurbano 32).

[2]) Vgl. Gerhard Jacob, Das Deutsche Institut in Coimbra in: Der Auslanddeutsche, Stuttgart, 1929, Nr. 14, ferner: O Instituto Alemaño in El Mercado Poligrafico, Barcelona, Sept. 1928, vgl. Deutscher Kulturaustausch mit Portugal-Brasilien in: Auslandswarte, Berlin, 1929, Nr. 13.

[3]) Georg Schreiber, Spanien und Deutschland. Ihre kulturpolitischen Beziehungen in H. Finke, Gesammelte Aufsätze z. Kulturgesch. Spaniens, Münster i. W. 1928.

wurde 1928 ein großangelegtes ibero-amerikanisches Institut eröffnet. In Bulgarien hat sich an der Universität Sofia ein Círculo Hispanista gebildet. In der führenden bulgarischen literarischen Wochenschrift „Literaturni Novini" werden Artikelserien über spanische Literatur veröffentlicht.

Man ersieht aus diesem kurzen Überblick, daß die moderne internationale Wissenschaft sich immer mehr dem Studium der ibero-amerikanischen Kultur zuwendet. In Deutschland ist die Beschäftigung mit ibero-amerikanischen Fragen noch ganz jungen Datums und erst nach dem Weltkrieg intensiv geworden. Aber auch das europäische Ausland hat erst im letzten Jahrzehnt diesem Gebiet ein größeres wissenschaftliches Interesse gewidmet. Heute kann man beobachten, wie in der internationalen Wissenschaft ein eifriger Wettstreit ausgefochten wird um die Erforschung und Ergründung dieser einst die ganze Welt beherrschenden spanisch-portugiesischen Kultur.[1])

Das Jahr 1925[2]) ist in der Entwicklungsgeschichte der ibero-amerikanischen Kulturforschung sowohl innerhalb als auch außerhalb Europas durch die Fülle seiner beachtenswerten Ereignisse ein wichtiges und richtunggebendes Datum. Im Juni 1925 tagte in Coimbra (Portugal) der III. große paniberische wissenschaftliche Kongreß, der von zahlreichen Vertretern aus der alten und der neuen Welt (Cuba, Venezuela, Brasilien) besucht wurde, und am 5. August 1925 wurde in demselben Coimbra während der erstmalig veranstalteten internationalen Ferienkurse das Deutsche Institut an der philosophischen Fakultät zusammen mit einer deutschen Buchausstellung eröffnet. 1925 öffnete in Rio de Janeiro das neugegründete Instituto Brasileiro de Sciencias seine Tore, und in Buenos Aires erstand im selben Jahre eine Rechtsfakultät. In Deutschland wurde 1925 die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf die Pyrenäenhalbinsel gelenkt durch die Herausgabe der Prachtwerke von Hielscher: Das unbekannte Spanien und von Kuhn: Das alte Spanien. 1925 erschienen die deutschen Übersetzungen von Bosch-Gimpera: Die Vorgeschichte der Iberer und von Miguel de Unamuno: Das tragische Lebensgefühl — zwei spanische Werke von epochemachender Bedeutung. Die Universität Hamburg konnte sich rühmen, im Jahre 1925 auf dem Gebiete ihrer auslandkundlichen Abhandlungen ein so hervorragendes Werk wie das von F. Krüger, Die Gegenstandskultur Sanabrias und seiner Nachbargebiete, hervorgebracht zu haben. 1925 fand auch der 21. Amerikanisten-Kongreß in Göteborg statt. Das folgende Jahr 1926 brachte weitere bedeutende Werke wie das Geschichts-

[1]) Vgl. Eugen Lerch, Die Bedeutung der spanischen Studien. Neue Jahrbücher Leipzig, 1926, S. 316ff.

[2]) Über die politische Lage vgl. L'Amérique du Sud en 1925 in: L'Année Politique française et étrangère. Paris 1926, II. fasc. 2.

werk des Franziskanermönches Sahagun über Alt-Mexiko und das Werk von Hugo Kehrer über „Spanische Kunst von Greco bis Goya. 1926 erfolgte die Gründung des Instituts für deutsch-argentinische Kultur in Cordoba, der neuen Akademie der Wissenschaften in Santo Domingo, der Universidad Bolivariana in Panamá und der Junta de Relaciones Culturales in Madrid zur Pflege der Beziehungen zum Ausland. Selbst in Cuba und Puerto Rico, den entlegensten Posten der spanischen Welt, die teils wirtschaftlich, teils staatsrechtlich von den U. S. A. abhängig sind, pflegt man die alten kulturellen Beziehungen zum spanischen Mutterland weiter. In Cuba erscheint das Diario Español und die Revista Bimestre Cubana, in Puerto Rico die Revista de Estudios Hispánicos, herausgegeben von der dortigen Universität. Die von U. S. A.-Gnaden abhängige, kleine Republik Panamá plädierte 1923 für das Spanische als offizielle Landessprache. Im Jahre 1927 erschien in Madrid erstmalig die Gaceta Literaria ibérica-americana-internacional, herausgegeben von Ernesto Giménez Caballero, die heute mit ihren Beilagen, den Gacetas Catalana, Portuguesa, Diplomática Americana, del Arte, y Bibliografica, und mit ihren Postales ibéricas und internacionales die bedeutendste Halbmonatsschrift für alle geistig-kulturellen Fragen der gesamtiberischen Welt ist. Eine vorzüglich orientierende Zeitschrift ist auch die von der Union Ibero-Americana (gegründet 1884) seit Juni 1926 herausgegebene, gut ausgestattete „Revista de las Españas", deren Titel schon allein ein Programm darstellt. Diese in der gesamten iberischen Welt vertretene und vom spanischen Staat subventionierte ibero-amerikanische Union gibt auch eine eigene Schriftenreihe heraus, von der hier nur folgende Nummern genannt seien: La Patrona de America ante los nuevos documentos: Civilización hispano-americana (su carácter, sus perspectivas) und El espíritu de la economia ibero-americana.

Lange Zeit befand sich die Literatur über Ibero-Amerika in jenem Anfangsstadium, in dem nur abenteuerhafte Romane und Reisebeschreibungen produziert zu werden pflegen, so wie es noch immer bei jedem Neuland, auch bei Nordamerika, der Fall war. Leider wird vor allem in Deutschland heute noch verhältnismäßig viel Belletristisches und wenig ernsthaft Wissenschaftliches über Süd- und Mittelamerika und die Pyrenäenhalbinsel geschrieben.

Das Novum eines Berichtes über kulturhistorische Literatur, wie es der vorliegende darstellt, brachte es mit sich, daß leider nicht alle zu einem geschlossenen Überblick notwendigen Neuerscheinungen von deutschen Verlagsanstalten zu erhalten waren. Und wer die andersgearteten Gepflogenheiten der Verlagshäuser und Buchhändler in den Ländern spanischer und portugiesischer Zunge kennt, wird wissen, daß man hier zum großen Teil auf persönliche Beziehungen zu den Autoren angewiesen ist.

Was die Terminologie anbetrifft, so herrscht auf diesem Gebiete noch das größte Tohuwabohu. Nach dem maßgebenden Beispiel der Real Academia Española in Madrid vermeiden wir die Bezeichnung Latein-Amerika, die von Frankreich eingeführt wurde. Wir setzen dafür den Ausdruck „Ibero-Amerika", der umfassender und historisch gerechter ist als die Bezeichnung „Hispano-Amerika", da er auch den kulturellen Anteil der Portugiesen berücksichtigt und die Franzosen, die an der Erschließung der südamerikanischen Welt nicht beteiligt waren, ausschließt.

Einen praktischen Ratgeber in diesen Begriffsbestimmungsstreitfragen hat uns Kühn de la Escosura gegeben.[1]) In seiner Schrift „Ibero-Amerika und Deutschland" (dem deutschen Volke gewidmet) räumt er mit vielen historischen Irrtümern auf und regt den Wissenschaftler und Politiker zu eigenem Nachdenken an.

In meiner Hamburger Auslanddiplomarbeit über „Die Paniberische Bewegung" habe ich diese in ihrem ganzen Umfange von der bisherigen Literatur noch nicht beachtete Erscheinung auf ihre historischen Grundlagen und gegenwärtigen Auswirkungen in staats-, kultur- und wirtschaftspolitischer Hinsicht untersucht, wobei ich als Ausgangspunkt die wachsende kulturpolitische Bedeutung des „Tages der Rasse" am 12. Oktober benutzte.[2])

Welche Bedeutung die Spanier selbst dieser — von ihnen verschieden benannten — Strömung beimessen, möge aus einem Vortrag erhellen, den der Meister der spanischen Geschichtswissenschaft Rafael Altamira gehalten hat.[3]) Er sagt: „Lo que también sustancialmente nos importa, a mi juicio y creo que igualmente les interesa a los pueblos americanos que hablan el idioma español o el portugués es recoger devotamente todas las creaciones que en pensamiento y en acción representan, en la obra pasada y presente de los dos pueblos peninsulares, más fina espiritualidad, mayor sentido jurídico, más alta comprensión de fondo esencial a la naturaleza humana." Auf den von uns in der Einleitung hingewiesenen Zusammenhang von „Kulturforschung" (recoger) und „Kulturpolitik" (acción presente) in der ibero-amerikanischen Kulturwelt wird hier deutlich angespielt. Mit Recht sagt Altamira, daß beim Fehlen des spanischen Elements in der allgemeinen Kultur-

[1]) Kühn de la Escosura, Ibero-Amerika und Deutschland. Editora Internacional. Berlin-Madrid-Buenos Aires, ohne Jahr, wahrscheinlich 1923/24. 44 S.

[2]) Gerhard Jacob, Die paniberische Bewegung. Hamburger Ausland-Diplom-Arbeit 1927 (als Manuskript), 150 S.; vgl. Zeitschr. f. Geopolitik, April 1929, Sonderabdruck (Die paniberische Bewegung) und El Movimiento Paniberico in: El Mercado Poligrafico, Barcelona, Sept. 1929.

[3]) R. Altamira, Como concibo yo la finalidad del Hispanoamericanismo. Conferencias dadas en el Centro de Intercambio intelectual germano-español. Madrid 1927. 14 S.

geschichte eine Lücke entstehen würde, die niemand ausfüllen könnte, und daß der heutige, mit anderen Nationen zusammenarbeitende „kooperative Nationalismus" Spaniens jenem früheren Teile des spanischen Kulturwerkes einen modernen hinzufügen will, der dem Leben aller Völker der Welt noch nützlich sein kann. Wie dies im einzelnen auch philosophisch begründet wird, das wird stets ein Hauptreiz so vieler Werke von Rafael Altamira bleiben, der schon länger als ein Menschenalter in Forschung und Lehre die hohen Ideale einer in ihrer Geschlossenheit einzigartig dastehenden Kulturwelt vertritt. Über die moderne spanische Philosophie (1900—1928) in allen ihren Disciplinen berichtet ausführlich P. Venancio D. Carro (O. P.) in Rev. de las Españas, Madrid, 1929.

Unter „Patria Grande" versteht der Argentinier Manuel Ugarte[1]) „el conjunto de todas las repúblicas de tradición y civilisación ibérica." In seinem gleichnamigen Buche erfahren wir viel Wissenswertes über das moderne kulturelle Leben und Streben der jungen ibero-amerikanischen Republiken (Mexiko, Brasilien, Chile, Perú, Bolivien, Columbien, Panamá und besonders Argentinien). Geschichtliche Rückblicke wirft der Verfasser auf den argentinischen Nationalfeiertag am 25. Mai, auf das geistige Nachwirken der Nationalhelden Simón Bolívar und San Martín und auf die spanische Kolonialzeit. Das Buch, das aus gesammelten Aufsätzen des Verfassers besteht, atmet von der ersten bis zur letzten Seite den Geist eines jugendfrischen und kraftbewußten Nationalismus, der als Grundlage für das Streben nach Eigenkultur in jenen süd- und mittelamerikanischen Ländern verfochten wird. Dabei spricht der Verfasser von den Vereinigten Staaten von Nordamerika mit derselben Offenheit und Freiheit der Kritik wie von Spanien.

Eine andere Anschauung als Manuel Ugarte hinsichtlich der Zukunft Ibero-Amerikas vertritt Antonio Burgos, der Abgesandte der Republik Panamá bei der Friedensunterzeichnung in Versailles. Für ihn liegt das Heil All-Amerikas in der von den U. S. A. vorgezeichneten Politik. Die Begriffe Monroeismus-Panamerikanismus-Interamerikanismus sind für ihn völlig gleichbedeutend. Er untersucht sie nicht näher, sondern hat eine rein gefühlsmäßige Einstellung zu ihnen. Interessant ist die historische Skizze von Neu-Granada (= Columbien, Venezuela und Ecuador), die er uns in seinem Buche gibt und die sich in dieser Form nirgendwo findet.[2])

Wer sich über die seit 1900 in deutscher Sprache erschienene

---

[1]) M. Ugarte, La Patria Grande. Editora Internacional, Berlin usw. 1924. 283 S.

[2]) A. Burgos, Contrastes Europeos y Orientación Americana. Editora Intern., ohne Jahr. 407 S.

Amerika-Literatur orientieren will, muß zu Fritz Eberhardt greifen. Hier findet er eine umfangreiche Literatur über Geschichte, Erdkunde, Völkerkunde, Kunst und Literaturgeschichte, Handel, Technik und Verkehr, Wirtschaft und Politik, Krieg und Militärwesen, Schule, Kirche und Religion, Deutschtum, Einwanderung, Reisebeschreibungen, Unterhaltungs- und Jugendschriften. Was dem Büchlein einen besonderen Wert verleiht, ist die kurze Charakteristik, die jedem Werke beigefügt ist. Autoren- und Schlagwortregister erleichtern den praktischen Gebrauch.[1])

Einen Wegweiser durch die Zeitungen- und Zeitschriftenliteratur bietet — innerhalb eines reichen statistischen Materials über die Staaten, Regierungen, Parteien und Bewohner aller Länder der Erde — Dr. Geneto in seinem Anuario Político Mundial 1925, von dem man nur wünschen kann, daß es bald eine neue Ausgabe erleben möge und nicht bei dem — wenn auch sehr bedeutungsvollen — Jahre 1925 stehen bleibt.[2])

In die allerältesten Zeiten, in die präkolumbische Periode, führt uns Th. W. Danzel[3]), der uns in zwei großen Abschnitten die Kulturen des mexikanisch-mittelamerikanischen Gebietes und der Antillen und die südamerikanischen Kulturen schildert. Unter Kultur versteht der Verfasser „eine menschliche Lebensgemeinschaft, deren Angehörige durch einen charakteristischen Stil, der allen ihren Lebensäußerungen aufgeprägt ist, ausgezeichnet sind.“ Zu diesen Lebensäußerungen gehören: Religion, Kunst, Sprache, Wirtschaft, Staatsform, soziale Formen usw. Wie es damit z. B. bei den Inkas und Azteken und bei den Maya, den Chibcha usw. bestellt war, das wird uns in anschaulicher, auf den neuesten Forschungen beruhender und von zahlreichen Illustrationen unterstützter Darstellung berichtet. Das Problem der Kulturbeziehungen erörtert der Verfasser nicht, um nur feststehende Tatsachen und damit ein brauchbares Handbuch liefern zu können. Für die heute aufblühende ibero-amerikanische Wissenschaft bildet das Buch von Danzel ein wichtiges ethnologisches und chronologisches Fundament.

Für das Mittelalter auf der Pyrenäenhalbinsel besitzen wir in Wilhelm Giese's Anthologie[4]) ein grundlegendes Werk von her-

[1]) Fritz Eberhardt, Amerika-Literatur. Leipzig 1926, Koehler & Volkmar. 335 S.

[2]) Dr. Geneto, Anuario Político Mundial 1925. Editora Internacional, Berlin-Madrid-Buenos Aires. 262 S.

[3]) Th. W. Danzel, Handbuch der präkolumbischen Kulturen in Latein-Amerika. Bibliothek der ibero-amerikanischen Auslandskunde, begründet von B. Schädel, hrsg. von R. Großmann. Veröffentlichungen des Ibero-amerikanischen Instituts in Hamburg. Hamburg 1927, Hanseatische Verlagsanstalt. 136 S.

[4]) Wilhelm Giese, Anthologie der geistigen Kultur der Pyrenäenhalbinsel (Mittelalter). Dem Andenken Bernhard Schädels. Mit Erläuterungen u.

vorragender Bedeutung. Mit peinlichster Akribie hat Giese das lateinische, arabische, hebräische, spanische, portugiesische, katalanische und baskische Schrifttum jener Jahrhunderte zusammengestellt, mit kurzen literarhistorischen Einleitungen versehen und durch reiche bibliographische Angaben ergänzt. Kein Gebiet ist unberücksichtigt geblieben. Wir finden neben der Poesie mit ihren vielen Gattungen die Philosophie, Historiographie, Geographie, Astronomie, Medizin, Jurisprudenz, Theologie und Naturwissenschaft vertreten, die in ihrer Gesamtheit ein Quellenwerk von universellem Charakter darstellen. Die wertvollen Reproduktionen, das spanische, portugiesische, katalanische und provenzalische Glossar (allerdings nur für Kenner der ersten drei modernen Sprachen), die zahlreichen Erläuterungen und bibliographischen Hinweise sowie das Autoren- und Sachregister machen das Buch — ganz abgesehen von seinen inhaltlich und drucktechnisch vorzüglichen Textproben — zu einem Standardwerk ersten Ranges. Was heutzutage der „Herrig-Förster" für die Studierenden der Anglistik bedeutet, das wird in Zukunft in noch viel weiterem Umfange der „Giese" für die Studierenden der Ibero-Romanistik bedeuten. Es bleibt nur zu wünschen, daß nunmehr die vom Verfasser vorbereitete „Geschichte der geistigen Kultur auf der Pyrenäenhalbinsel" (Mittelalter) als notwendige Ergänzung bald erscheinen wird.

Daß ein Erforscher der spanischen Vergangenheit[1]) mit der arabischen Sprache und Kultur vertraut sein muß, lehrt uns das Buch von Giese. Als grundlegendes etymologisches Wörterbuch für die spanischen Wörter orientalischen Ursprungs kommt immer noch das Glosario von D. Leopoldo de Eguílaz y Yanguas[2]) in Betracht, dessen Erwähnung wir bei Giese vermissen. Dieses Glossar bietet für eine Fülle von spanischen und portugiesischen Wörtern den Nachweis ihrer orientalischen Herkunft und liefert auf Grund eingehender Sprachvergleichung reiche kulturhistorische Erkenntnisse unter ständiger Benutzung von Belegstellen.

Spanien und Portugal als See- und Kolonialmächte behandelt in einem sehr flott geschriebenen Buche Kurt Simon.[3]) Die Dar-

---

Glossar. Bibliothek der ibero-amerikanischen Auslandskunde, begründet von B. Schädel, hrsg. von R. Großmann. Veröffentlichungen des Ibero-amerikanischen Instituts in Hamburg. Hamburg 1927, Hanseatische Verlagsanstalt. 375 S.

[1]) Vgl. N. Morata y M. Antuña, Los nuevos estudios arábigos en España: Religión y Cultura, Madrid 1928, I und II.

[2]) D. Leopoldo de Eguílaz y Yanguas, Glosario etimológico de las palabras españolas (castellanas, catalanas, gallegas, mallorquinas, portuguesas, valencianas y bascongadas) de origen oriental (árabe, hebreo, malayo, persa y turco). Granada 1886, Imprenta de La Lealtad. 591 S.

[3]) Kurt Simon, Spanien und Portugal als See- und Kolonialmächte. Hamburg 1913, Rich. Hermes-Verlag. 320 S. Jetzt: Deutscher Auslandsverlag Walter Bangert, Berlin-Charlottenburg.

stellung zeichnet sich aus durch eine glückliche Verbindung von kulturhistorischer Detailschilderung und großen weltpolitischen, besonders geopolitischen Gesichtspunkten. Beachtenswert ist es, daß der Verfasser die Rolle der Portugiesen und Spanier in der Weltgeschichte noch nicht für beendet hält, worin wir ihm vollkommen beistimmen. Bedenkt man, daß dies Buch vor dem Kriege (1913) geschrieben wurde, als nur wenig von einer durch die spanische und portugiesische Welt gehenden nationalen Renaissance- und Zusammenschlußbewegung zu spüren war, so muß man sagen, daß der Verfasser einen historisch geschulten Blick verrät, den sich der Leser dieses Buches, das so viele Vergleiche und Perspektiven enthält, wohl auch aneignen kann. Entstehung, Entwicklung, Blütezeit und Verfall der spanisch-portugiesischen Kolonien und die Verhältnisse im Mutterland werden uns in ihren wechselseitigen Beziehungen geschildert, wobei das Kräfteverhältnis zwischen Landmacht und Seemacht als Leitmotiv durch die Kolonialgeschichte aller Zeiten und Völker hindurch vergleichsweise beachtet wird. Leider wird die praktische und wissenschaftliche Brauchbarkeit dieses Buches durch den Mangel eines Sachregisters und Literaturverzeichnisses beeinträchtigt. Trotzdem behält es seinen Wert als ein glänzend geschriebenes, sehr anregendes und reichhaltig orientierendes Buch.

Gegen die bekannten Vorwürfe, die man der spanischen Kolonialherrschaft machte und — kritiklos — heute noch macht, wendet sich Rafael Altamira[1]) in einer kleinen, aber sehr beachtenswerten Schrift. Er geht davon aus, daß viele Tausend Dokumente existieren, die weder veröffentlicht noch von irgend jemandem studiert worden sind, und ohne deren Prüfung ein festes Urteil über die Jahrhunderte der Kolonisation überhaupt nicht gefällt werden kann. Man muß bedenken, daß die Auffassung von einer höheren und einer niederen Rasse damals zu den herrschenden Ideen der ganzen Welt gehörte. Der spanische Staat brach als erster in der Geschichte mit dieser allgemeinverbreiteten Auffassung. Seine diesbezüglichen Gesetze, die Leyes de Indias des Indien-Rates in Sevilla, zählen unter Berücksichtigung der Ortsverhältnisse und der damaligen Zeitumstände zu den idealsten und vollkommensten der Welt. Im Gegensatz zu Anglo-Amerika sind die Ureinwohner in Ibero-Amerika nicht ausgerottet worden, sondern im Gegenteil: die Spanier haben sich mit ihnen vermischt und neue Völker erzeugt, die noch heute Spaniens Sprache reden und Spaniens Kultur ihr gemeinsames Erbteil nennen. Die Großtat jener Kolonisation, die einem ganzen Erdteil ihren unverkennbaren Stempel aufdrückte, wird nur zu leicht übersehen gegenüber den Ausschrei-

[1]) Rafael Altamira, Interpretación Histórica de dos hechos esenciales en la Colonización Española de America. Cadiz 1927, Rodriguez de Silva, Tipolitografia.

tungen, die gewiß vorgekommen sind, von denen aber kein Kolonialvolk der Erde frei ist — am allerwenigsten die Engländer und Franzosen. Altamira meint, daß dem spanischen Staate kein Vorwurf gemacht werden dürfe, wenn seine ausführenden Organe — der allgemeinen Zeitanschauung und den menschlichen Schwächen wie Egoismus folgend — die Vorschriften der Gesetze nicht befolgt haben. Tatsache aber bleibt es, daß „die herrschenden Schichten Spaniens im 16. Jahrhundert dadurch, daß sie aus ihrer Anschauung ein Staatsgesetz machten, Millionen von Menschen ‚niederer Rasse' in dieselbe juristische Lage versetzten, in die die weißen Arbeiter gebracht wurden, als man anfing, sie durch die soziale Gesetzgebung im 19. Jahrhundert zu schützen". Die relative Unwirksamkeit unserer Indien-Gesetze — meint Altamira — resultiert zum großen Teil daraus, daß der spanische Staat, außer der Hilfe der Missionare, isoliert war gegenüber der Opposition der Habgier und der Geringschätzung der Arbeit und des Blutes der Schwächeren, wie es auch heute noch sein würde, wenn nicht die nationalen und internationalen Arbeiterorganisationen bestünden und den heutigen Staaten in der Achtung und dem Schutze der Arbeit zu Hilfe kämen. Die kolonialen Arbeiter des 16. Jahrhunderts und der folgenden Jahrhunderte wußten aber nichts von einer Koalition, geschweige denn, daß sie in einer solchen Idee aufgewachsen wären. Die oft grausame Strenge gewisser Conquistadoren versucht Altamira historisch dadurch zu erklären, daß er sie als einen Ausfluß des absolutistischen Systems betrachtet, das eine disziplinierte Gesellschaft, eine homogene Nation und damit ein der Regierung gefügiges Werkzeug schaffen wollte. Der die Disziplin Ausübende verfiel aber oft in die Fehler, die er beseitigen wollte (Zügellosigkeit). Dadurch wird jedoch das hohe angestrebte Ideal einer „conciencia colectiva", eines „cuerpo social homogéneo" nicht beeinträchtigt, wie ja die jungen ibero-amerikanischen Nationen, die aus dem Freiheitskampf gegen das alte System erstanden waren, selbst um dieses Ideal der disziplinierten Gesellschaft in ihren inneren Kämpfen gerungen haben.

In seiner eingangs erwähnten Schrift spricht Kühn de la Escosura von den wertvollen archäologischen Arbeiten des bolivianischen Gesandtschaftsrates Ponsnansky, in denen dargelegt wird, daß zur Zeit, als die Spanier nach Amerika kamen, das Reich der Inkas seit Hunderten von Jahren bereits in Auflösung begriffen und daß die den Spaniern in die Schuhe geschobene Zerstörung der Monumente und Bauten bereits erfolgt war, ehe überhaupt ein Columbus an die Entdeckung Amerikas gedacht hat!

Clemens Brandenburger[1]) berichtet uns über Brasilien zu

---

[1]) Clemens Brandenburger, Brasilien zu Ausgang der Kolonialzeit. Kultur- u. wirtschaftsgeschichtl. Studien. (Dem Andenken der beiden großen Geschichtschreiber Brasiliens im 19. Jahrh. Franz Adolf v. Varnhagen und

Ausgang der Kolonialzeit, die — wie er hervorhebt — nicht im Jahre 1822 endet, sondern im Jahre 1808 mit der Ankunft des portugiesischen Hofes in Rio de Janeiro. Er schildert in einer Einleitung das Verhältnis der Kolonie zum Mutterland und in einzelnen Detailabhandlungen die Grenzen, die Kapitalien und das Wirtschaftsleben, den geistigen und gesellschaftlichen Zustand, die Verwaltung und Finanzen und die munizipale Selbstverwaltung. Die Darstellung beruht auf neueren Quellenforschungen und gibt ein ausführliches Literaturverzeichnis.

Henrique Schüler[1]) hat einmal gesagt: „Brasilien ist ein Land europäischer Zivilisation, aber mit eigener, von Europa beeinflußter Kultur." In seinem historischen Roman „Unterm Kreuz des Südens" faßt Schüler die Ergebnisse seiner langjährigen brasilianischen Studien zusammen und schildert uns in drei Teilen, episch breit ausmalend, dabei doch in fesselnder Form und mit poetischem Schwung, Brasiliens Vergangenheit mit ihren mannigfaltigen Kulturproblemen (wie Rassenmischung, europäischer Einfluß und amerikanische Wildnis, Jesuitenherrschaft usw.). Der Roman ist als Ganzes ein herrliches Bekenntnis zu der werdenden brasilianischen Nation und eine Quelle kulturkundlicher Erkenntnisse für Laien und Fachleute.

Über den Jesuitenstaat Paraguay erfahren wir interessante Einzelheiten durch W. von Hauffs Bearbeitung der Historia de Abiponibus des Jesuitenpaters Dobrizhoffer (1717—1791).[2]) Über die Sitten und Gebräuche der Abiponen ist bisher noch nichts veröffentlicht worden. Somit bietet dieses Büchlein, das sich würdig in die bekannte Brockhaus-Reihe: „Alte Reisen und Abenteuer" einreiht, eine wertvolle Bereicherung unserer Südamerika-Literatur. Zahlreiche Bilder illustrieren Land und Leute und das Wirken der Jesuiten.

Das beste Verständnis für die Blütezeit spanischer Kultur und Macht in allen ihren Auswirkungen gewinnen wir zweifellos durch den bekannten Hispanologen Ludwig Pfandl[3]), der uns in seinem Werke „Spanische Kultur und Sitte" ein Zeitgemälde von bisher unerreichter Darstellungskraft und -fülle bietet. Mit sicherer Kenntnis seines gewaltigen Stoffgebietes greift er in den Streit der Meinungen ein und entscheidet sich nicht für ein Jahrhundert,

---

Heinrich Handelmann). S. Leopoldo u. Cruz Alta (Rio Grande do Sul) Verlag Rotermund & Co., 1922. 313 S.

[1]) Heinrich Schüler, Unterm Kreuz des Südens. Kulturhistor. Roman aus Brasiliens Vergangenheit. Stuttgart 1927, Deutsche Verlagsanstalt. 642 S.

[2]) Walter von Hauff, Pater Dobrizhoffer S. J. „Auf verlorenem Posten" bei den Abiponen. Leipzig 1928, F. A. Brockhaus. 158 S.

[3]) Ludwig Pfandl, Spanische Kultur und Sitte des 16. u. 17. Jahrhunderts. Eine Einführung in die Blütezeit der spanischen Literatur und Kunst, Kempten 1924, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet. 288 S.

sondern für ein Zeitalter spanischer Hochblüte. Es erstreckt sich vom Regierungsantritt Philipps II. bis zum Tode Calderóns (1550—1680). Mit besonderer Anteilnahme zitieren wir die Stelle, wo es heißt: „Über Spanien kann, das beweisen alte, neue und neueste Darstellungen, überhaupt nur mit Liebe oder mit Haß geschrieben werden. Ich für meinen Teil habe es mit redlicher Liebe getan. Seine eigene Ansicht soll sich, sofern er sie nicht schon hat, ein jeder selber bilden; bloß werfe er keinen Stein nach dem Gegner." Wir verspüren durch das ganze Werk hindurch den Geist eines dem spanischen Geiste kongenialen Verfassers, der ein tief innerlich begründetes religiöses und psychologisches Verständnis für seine Forscherarbeit mitbringt. Mit der uns seit der Schulzeit durch die Lektüre von Schillers Don Carlos eingepflanzten Auffassung von dem grausamen Philipp II. wird ebenso wie mit vielen anderen Irrtümern über spanische Geschichte auf Grund eines feinen historischen Einfühlens gründlich abgerechnet. Die glänzenden Detailschilderungen, die zahlreichen Abbildungen (habsburgische Herrscher, Kostümbilder, Sittenbilder, Landschafts- und Städteansichten, Abbildungen zur Buch- und Kunstgeschichte) zusammen mit einem Anhang kulturgeschichtlicher Texte machen das Buch von Pfandl zu einer wahren Fundgrube kulturgeschichtlichen Wissens.

Kleinere Skizzen zur spanischen Kulturgeschichte besitzen wir in[1]) den Auslandstudien der Universität Königsberg (1. Band: Romanische Völker). Müller-Blattau berichtet über „Die Sendung Italiens, Spaniens und Frankreichs in der Geschichte der Musik", Otto Krauske über „Philipp II." und Hans Teschemacher über „Die wirtschaftliche Bedeutung Südamerikas". Diese Aufsätze sind entstanden aus Vorträgen, die im Winter 1924/25 über die romanischen Völker gehalten wurden. Sie liefern einen weiteren Beweis dafür, wie sehr in Deutschland — sogar im hohen Norden — heute die spanischen Studien gepflegt werden.

Wie sehr aber auch die Spanier von heute mit dem Studium ihrer eigenen — lange Zeit von ihnen selbst unbeachteten — Geschichte beschäftigt sind, beweist u. a. die überaus fruchtbare Produktivität von Rafael Altamira, der für die Geschichtslehrer einen ganz vortrefflichen Grundriß[2]) geschaffen hat, der wegen seines methodologischen Aufbaues und seiner historischen Parallelen auch für Nichtspanier sehr wertvoll sein dürfte. Uns interessieren hier besonders die Kapitel über: Los elementos de la civilización y del caracter españoles, Cooperaciones españolas a la obra de la civilización und Determinación especial de la obra colonizadora

---

[1]) Auslandstudien 1. Band: Die romanischen Völker. Königsberg i. Pr. 1925, Verlag Gräfe & Unzer. 149 S.

[2]) Rafael Altamira, Epitome de Historia de España (Libro para los Professores y Maestros). Madrid 1927, Ediciones de La Lectura. 235 S.

española. Bei der Lektüre dieser Kapitel, die durch viele Quellenbelege und bibliographische Angaben gestützt werden, kann man nur wünschen, daß recht viel von diesem Material über spanische Kulturgroßtaten in unsere Schul- und Lehrbücher dringen möge, in denen immer noch fast nur die Schatten-, aber nicht die Lichtseiten der spanischen Kolonisation hervorgehoben werden.

Eine kurze, aber sehr instruktive, nur bis zum Bürgerkrieg (1833—1845) reichende Einführung in die spanische Geschichte gibt D. Modesto Lafuente.[1]) Die übersichtliche Anordnung des Stoffes, Anmerkungen und Zahlentabellen machen das Büchlein für Unterrichtszwecke sehr geeignet. Das Büchlein ist nur eine Auswahl aus dem Discurso preliminar von Lafuente (1806—66), der — wie der Herausgeber A. Günther sagt — seinem Volke ein Herodot und Livius zugleich war und sein Geschichtswerk zu einem Spiegel für das gesamte Volk machen will. Eine ausführliche Historiographie von Spanien und Amerika bietet uns Aurelio Baig Baños in Rev. de las Españas 1928, Nr. 20—21.

Auf portugiesischem Gebiet ist die deutsche[2]) wissenschaftliche Produktion noch sehr gering. Und doch besitzen wir auch hier Gelehrte von größtem Ruf, die bahnbrechend gewirkt haben. Erinnert sei nur an die Namen: Heinrich Schäfer, von Reinhardstoettner, Wilhelm Storck und Frau Carolina Michaelis de Vasconcellos[3]), die den Lehrstuhl für romanische und germanische Philologie an der Universität Coimbra seit 1912 bis zu ihrem Tode im November 1925 inne hatte. Ein ganz vorzügliches Buch über portugiesische Kultur zur Zeit ihrer höchsten Blüte hat uns neuerdings August Rüegg[4]) gegeben mit wertvollen Ausblicken auf die Gegenwart und Zukunft. Auch er vertritt die Anschauung, daß die Rolle der Portugiesen und Spanier in der Kulturgeschichte der Menschheit gerade heute wieder deutlich in Erscheinung tritt (Kapitel über „Die Kulturaufgaben der iberischen Nationen gegenüber dem lateinischen Amerika"). Einen sehr interessanten Vergleich zieht der Verfasser zwischen Camões und Cervantes — Kulturwille und Resignation, wobei er auf das Verdienst von Miguel de Unamuno[5]) hinweist, der in seinem Buche „Vida de Don Quijote y Sancho" der Meinung ist, daß die moderne Welt zur Erlösung aus ihrem Industrialismus den Geist des Don Quijote notwendig habe. Es bleibt das besondere Verdienst dieses Buches von

[1]) D. Modesto Lafuente, Breve Historia de España, hrsg. von A. Günther. Leipzig 1925, Verlag G. Freytag. 179 S.

[2]) Über den Anteil der englischen Wissenschaft vgl. Aubrey F. G. Bell, Estudos Portugueses em Inglaterra in: Lusitania 1924, fasc II.

[3]) Elise Richter, C. M. de Vasconcellos in: Neue Sprachen Bd. XXXIV, 1926 (S. 300ff.).

[4]) August Rüegg, Luis de Camões und Portugals Glanzzeit im Spiegel seines Nationalepos. Basel 1925, Verlag Helbing & Lichtenhahn. 230 S.

[5]) E. R. Curtius, Über Unamuno in: Die Neue Rundschau, Febr. 1926.

Rüegg, daß es uns — abgesehen von einer genauen Analyse des größten portugiesischen Dichters und seines unsterblichen Werkes — eine Fülle allgemein iberischer Kulturprobleme in gewandter Darstellung entwickelt, z. B. auch den portugiesischen Kult des Ruhmes und den spanischen Kult der Ehre, sowie die Aktualität des poetischen Problems der iberischen Großzeit. — Einen sehr brauchbaren, kurzen Abriß der portugiesischen Geschichte bietet Antonio Sergio, in deutscher Übersetzung von Wilhelm Giese.[1]) — Wer sich über die portugiesische Literaturgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart genauer orientieren will, greift am besten zu dem Werke von Mendes dos Remedios, des Dekans der philosophischen Fakultät in Coimbra. Hier findet man außer einer eingehenden Darstellung der gesamten Literatur wertvolle synoptische Tabellen kulturgeschichtlicher Art, Vergleiche mit der allgemein-europäischen Literaturgeschichte, gut ausgewählte Textproben und reiche bibliographische Hinweise. Mendes dos Remedios betrachtet die Literaturgeschichte vom soziologischen Standpunkt aus (expressão da sociedade). Wie umfassend er seine Aufgabe abgrenzt, mögen seine eigenen Worte bekunden: „O conceito inteiramente novo da Historia literaria tornou a missão do historiador muito mais dificultosa pela complexidade de investigações, a que terá de proceder fazendo que êle seja, por vezes, simultaneamente, não simples historiador, mas filólogo, arqueólogo, crítico, estéta etc."[2]) — Über einen neueren portugiesischen Dichter aus Oporto namens Antonio Nobre (1867—1900), der auch in Deutschland weilte und von Heine beeinflußt ist, berichtet Don Alvaro de las Casas.[3]) Er sieht in Nobre einen der bedeutendsten Dichter Portugals, dessen Buch „SO" (= sólo) die Schule des sosismo begründete.

Daß die Erforschung der ibero-amerikanischen Kulturwelt in hohem Maße auch die Kenntnis der Rechtsentwicklung in jenen Ländern erfordert, ist eine Tatsache, die in Deutschland noch zu wenig beachtet wird. Wie man zu diesem Zwecke mit juristischen Gedankengängen und Methoden vertraut sein muß, so ist andererseits eine rechtsvergleichende Wissenschaft nur möglich auf der breiten Basis kulturgeschichtlicher Kenntnisse. Als bahnbrechender deutscher Forscher auf diesem Gebiet ist von Rauchhaupt zu nennen, der darauf hinweist, daß in romanischen Ländern „alle

[1]) Antonio Sergio, Abriß der portug. Geschichte. Aus dem Portugiesischen übersetzt von W. Giese. Mit 3 Karten und 3 Abbildungen. Hamburg 1925, Hanseatische Verlagsanstalt. 40 S. (Sonderabdruck aus der „Ibérica".)

[2]) Mendes dos Remedios, Historia da Literatura Portuguesa desde as origens até actualidade. Quinta Edição. Lisbôa 1921. Lumen, Empresa Internacional Editora. 702 S.

[3]) Don Alvaro de Las Casas (de la Academia de Ciencias de Portugal), Poetas Portugueses del siglo XIX: Antonio Nobre. Madrid 1927. Conferencias dadas en el Centro de Intercambio intelectual germano-español. 36 S.

gelehrten Berufe nicht selten durch die entsprechend komplettierte juristische Schulung gehen und es auch gern tun, z. B. Theologen, Philologen, Journalisten, Politiker, oft auch Chemiker und Mediziner". „Im Zweifel ist also der gebildete Mann zugleich Jurist."[1]) Darum — so meint von Rauchhaupt — sollte der Deutsche aller Fakultäten, der diese Kulturen kennen lernen will, mittelbar dieser Denkweise und Methode Rechnung tragen und sich auch mit den nationalen Rechten auseinandersetzen. Und umgekehrt sollte der deutsche Jurist zur besseren Erkenntnis jener ausländischen Rechte vorerst der sie bedingenden allgemeinen Kultur und deren Sinn und Auswirkung volle Aufmerksamkeit angedeihen lassen. In seiner Geschichte der spanischen Gesetzesquellen hat von Rauchhaupt ein umfassendes, auf gründlichen und reichhaltigsten Quellenstudien beruhendes Orientierungs- und Nachschlagewerk geschaffen, an dem heutzutage kein Rechts- und Kulturhistoriker auf hispano-amerikanischem Gebiet vorübergehen darf. In fünf Kapiteln behandelt der Verfasser Spanien in der Vorzeit und als römische Provinz bis 416 n. Chr., Spanien unter der Gotenherrschaft bis 711, während der Reconquista bis 1492, Spanien als Weltstaat bis 1808 und als moderner Verfassungsstaat. Über die Kolonialgesetzgebung sagt von Rauchhaupt, daß Spanien hier ein juristisch so vorzügliches, umfassendes und augenscheinlich höheren Idealen gewidmetes Gesetzeswerk wie die Recopilación von 1680 für sein Kolonialreich schuf, welche den meisten anderen Kolonialgesetzen überlegen war.[2]) v. Rauchhaupt hat ferner einen sehr praktischen Leitfaden über die völkerrechtlichen Verhältnisse in Hispano-Amerika geschrieben, an dem man im kleinen erkennen kann, von welch weittragender Bedeutung die Entwicklung, Ausbildung und Formgebung rechtlicher Ideen für die Kulturgeschichte ist.[3]) Daß „im großen und ganzen die hispanoamerikanischen Verfassungen dem heutigen Stande ihrer Kultur- und Wirtschaftsentwicklung entsprechen und geeignet sind, ihren Fortschritt zu fördern", betont Uth in seiner Schrift über die Verfassungen Hispano-Amerikas (besonders Argentiniens).[4]) Er er-

[1]) v. Rauchhaupt, Die Pflege der modernen ausländischen Rechte: Ztschr. f. vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. 44, Heft 1 u. 2, Stuttgart 1928.

[2]) v. Rauchhaupt, Geschichte der spanischen Gesetzesquellen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Heidelberg 1923, Carl Winter. 319 S.

[3]) v. Rauchhaupt, Völkerrechtliche Eigentümlichkeiten Amerikas, insbesondere Hispano-Amerikas. Berlin 1924, Hermann Sack. 63 S. Vgl. ferner: v. Rauchhaupt, Panamerikan. Rechtsentwicklung: Ztschr. f. ges. Staatswissenschaft, Band LXXXIV, 1928; Vergleichspunkte in der Entwicklung des span. u. deutsch. Rechts: Ztschr. f. vergleichende Rechtswissenschaft, Berlin 1925. 41 S.

[4]) H. Uth, Entstehung u. Grundsätze der hispano-amerikanischen Verfassungen mit besonderer Berücksichtigung Argentiniens. Berlin 1926, R. L. Prager. 23 S.

wähnt eingangs, daß es das Verdienst der von den spanischen Königen eingesetzten Beamtenschaft ist, daß die indianische Urbevölkerung nicht ausgerottet wurde, wie in den nördlichen Landstrichen Anglo-Amerikas, wo die erbarmungslose Härte des sich selbst verwaltenden englischen Ansiedlers keine Schranken gesetzt bekam. Uth stellt aber weiterhin fest, daß es der 300jährigen spanischen Kolonialherrschaft nicht gelungen ist, aus der juristischen Konstruktion von der vollkommenen Selbständigkeit des amerikanischen Reiches in seinem Verhältnis zum Königreich Spanien eine Wahrheit zu machen. Praktisch wurde Amerika als ein nicht nur dem Könige von Spanien, sondern auch dem spanischen Staate unterworfenes Gebiet behandelt. — Wie sehr heutzutage seit den bahnbrechenden Arbeiten von Montalbán und Azcárate die rechtsvergleichenden Studien in Spanien getrieben werden, bekunden drei kleine Schriften des vielseitigen Rafael Altamira, die hiermit zum einführenden Studium empfohlen seien.[1]) Rafael Altamira ist seit 1919 Präsident des Instituto ibero-americano de Derecho comparado in Madrid (gegründet 1903), das in Portugal und Ibero-Amerika (Habana, San Juan de Puerto Rico, Mexiko, Buenos Aires) seine Delegationen hat. Eine besonders eifrige Publikation auf juristischem Gebiet entfaltet die Sección de Estudios Americanistas an der Universität Valladolid. Nur wenigen dürfte es bekannt sein, daß unser modernes internationales Recht auf spanischen Ursprung zurückgeht. Darüber berichten uns des näheren zwei Werke von Brown Scott[2]) und Barcia Trelles[3]) in den Publicaciones der oben genannten Sección. Barcia Trelles, Director dieser Sección, baut sein Werk auf Vorträgen auf, die er 1927 auf Veranlassung der Académie de Droit International im Haag gehalten hat. Brown Scott, der bedeutendste nordamerikanische Hispano-Jurist, schildert uns die drei Spanier des 16. Jahrhunderts, die als Gründer des modernen internationalen Rechts in Frage kommen, nämlich Francisco de Vitoria (1480—1546), Baltasar de Ayala (1548—1584) und Francisco Suárez (1548—1617). Über die moderne spanische Rechtsphilosophie vgl. Rev. de las Españas 1929, Mayo und von Rauchhaupt im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie Juli 1929.

Auf dem Gebiete der spanischen Literaturgeschichte gilt als noch immer unerreichtes Standardwerk das Buch des Engländers

---

[1]) Rafael Altamira, Los estudios de Derecho comparado en España, Zaragoza 1927, Revista de Cultura y vida universitaria; El Derecho Constitucional Americano, Buenos Aires 1928, Imprenta y Casa Editora „Coni"; Trece Años de Labor Americanista Docente, Madrid, Publicaciones de la Revista de las Españas, No. 5.

[2]) James Brown Scott, El Origen Español del Derecho Internacional Moderno. Prólogo de C. Barcia Trelles. Valladolid 1928. 248 S.

[3]) C. Barcia Trelles, Francisco de Vitoria. Fundador del Derecho Internacional Moderno. Valladolid 1928. 230 S.

Fitzmaurice Kelly. Eine derartig ins einzelne gehende Darstellung und hohe Charakterisierungskunst wird in der Tat nicht so leicht wieder erreicht werden können. Adalbert Hämel, der Herausgeber des Buches, hat die umfangreiche Bibliographie bis zur neuesten Zeit ergänzt und damit ein Nachschlagewerk geschaffen, das allgemein als das beste der hispanischen Literaturwissenschaft gilt. Hämel, durch seine eigenen literarhistorischen Forschungen auf spanischem Gebiet bekannt, bringt uns in seinem Vorwort diesen größten aller englischen Hispanisten auch menschlich näher.[1]) In die Zeit nach 1870 führt uns Petriconi. Seine spanische Literatur möchte man eine ,,angewandte" Literaturgeschichte nennen, bewußt angewandt auf den Vergleich mit der deutschen und französischen Literatur, und daher so lebensvoll und gar nicht gelehrt. Auch die hispano-amerikanischen Dichter werden gewürdigt. Petriconi schildert uns die Romantik, den Realismus, Modernismus (Symbolismus, Naturalismus, Heimatkunst und Theater) und als letztes den Aktivismus.[2]) Einige sehr anregende Notizen zur neuen spanischen Literatur gibt uns Herm. Bahr in der Schriftenreihe der Preußischen Jahrbücher Nr. 20 (1926). Eine einführende Übersicht über die Hauptströmungen der spanisch-amerikanischen Literatur mit zahlreichen Textproben und guten deutschen Übersetzungen gibt uns M. L. Wagner.[3]) — In Anlehnung an Pfandls ,,Spanische Literaturgeschichte 1. Teil" hat Ernst Werner eine Anthologie von ästhetisch und literarisch bedeutsamen Stellen aus der älteren spanischen Literatur herausgegeben, die sich als recht brauchbar erweist. Die Blütenlese erstreckt sich vom Poema del Cid bis zu Juan de Valés. Zahlreiche Anmerkungen erleichtern den Gebrauch ebenso sehr, wie ihn viele neuere bibliographische Hinweise vertiefen.[5])

Seit dem Tode von Justi ist in Deutschland auf dem Gebiete der spanischen Kunstgeschichte August L. Mayer (München) wohl der produktivste Autor. Sein neuestes Werk nennt sich Gotik in Spanien. Es handelt sich dabei nicht um spanische Gotik, sondern um Lebensäußerungen der Gotik in Spanien, also auch um Schöpfungen von Deutschen, Franzosen und Niederländern, ja selbst von Italienern im Zeitalter der Gotik auf spanischem Boden.

---

[1]) James Fitzmaurice Kelly, Geschichte der spanischen Literatur, übersetzt von Elisabeth Vischer, hrsg. von Ad. Hämel. Heidelberg 1925, Carl Winter. 653 S.

[2]) H. Petriconi, Die spanische Literatur der Gegenwart seit 1870. Wiesbaden 1926, Dioskuren-Verlag. 199 S.

[3]) M. L. Wagner, Die spanisch-amerikanische Literatur in ihren Hauptströmungen. Leipzig 1924, B. G. Teubner. 81 S. Vgl. die handliche Colección Bangert spanischer und spanisch-amerikanischer Autoren No. 1—5. Deutscher Auslandverlag Walter Bangert, Berlin-Charlottenburg.

[5]) Ernst Werner, Blütenlese der älteren spanischen Literatur. Leipzig 1926, B. G. Teubner. 180 S.

Mayer bietet typisch gotische Beispiele aus den Gebieten der Architektur, Plastik, Malerei und des Kunstgewerbes. Er weist darauf hin, daß sich die Gotik in Spanien in vielen Orten bis ins 16. Jahrhundert erhalten hat, um so mehr, als gerade der spätgotische Stil den Spaniern sehr lag und sich vielfach daraus ein vorzeitiger Barock entwickelte. 155 Abbildungen von vollendeter Ausführung schmücken das aufschlußreiche Buch.[1]) Über Orient und Abendland in der künstlerischen Kultur Spaniens vgl. Fritz Knapp in Neue Jahrbücher f. Wissensch. und Jugendbildung, Leipzig, 1926, S. 54ff.

Man greife ein Teilgebiet aus der ibero-amerikanischen Kulturwelt heraus, welches man wolle: man wird, je mehr man es bearbeitet, die Erfahrung machen, daß es ohne das große Ganze, aus dem es genommen ist, in seinem Kern unverständlich bleibt. So wird gerade hier der Forscher vor dem Schicksal, sich in kleinstes Spezialistentum zu verlieren, bewahrt bleiben und sich den Blick offenhalten müssen für die großen Zusammenhänge dieser in ihrer geistigen Homogenität und geographisch kompakten Masse einzigartig dastehenden Kulturwelt. Die größten Forscher auf diesem Gebiete haben denn auch diesen universellen Zug in ihren Werken verkörpert und damit einen Abglanz gegeben von dem in die Weite dringenden Geist der einst die Welt erobernden iberischen Rasse.

Das von Natur zu einer Vormachtstellung berufene Land Ibero-Amerikas, Mexiko, hat einen Mann hervorgebracht, der als Mischling aus iberischem und indianischem Blut bewiesen hat, welche Fähigkeiten diese Rasse besitzt. Porfirio Diaz hat innerhalb 25 Jahren aus dem zersplitterten Mexiko einen modernen Staat geschaffen. Er hat die Weltreichspläne eines Napoleon III. vereitelt und der aus dem Norden von den Yankees drohenden Gefahr gegenüber die Freiheit und Unabhängigkeit seines Landes gewahrt. Über die Lebensgeschichte dieses großen Feldherrn und Staatsmannes berichtet die Engländerin Alec Tweedie im Rahmen der allgemeinen Zeitgeschichte.[2]) Das Buch, das 1906 erschien, behält auch heute noch seinen großen Wert angesichts der unter nordamerikanischer Führung stehenden panamerikanischen Bewegung.

Über die freundschaftlichen Beziehungen zwischen Brasilien und Argentinien auf geistig-kulturellem Gebiet vgl. Brasil y Argentina, Alejandro de Guzmán en la historia colonial, Discurso del Dr. Rodrigo Octavio en la Escuela „Sarmiento" de Rio de Janeiro en ocasión de un homenaje al Dr. Rodolfo Rivarola, Buenos Aires 1926, 27 S.

---

[1]) August L. Mayer, Gotik in Spanien. Handbücher der Kunstgeschichte, hrsg. von Georg Biermann. Leipzig, Klinkhardt & Biermann. 299 S.

[2]) Alec Tweedie, Porfirio Diaz. Der Schöpfer des heutigen Mexiko. Deutsche Übersetzung von B. Saworra. Berlin 1906, B. Behr's Verlag. 309 S.

Wie sehr den Nordamerikanern das Problem Ibero-Amerika und paniberische Bewegung — das in erster Linie ein Kulturproblem ist — zu denken gibt, beweist das Buch von Samuel Guy Inman.[1]) Die Lösung wird angestrebt durch eine sog. „interamerikanische" Freundschaft auf Grund gegenseitigen näheren Kennenlernens mittels allerhand persönlichen und kulturellen Austausches. Das Buch ist gegenwärtig das beste vom nordamerikanischen Standpunkt aus gesehen und bietet eine umfangreiche Bibliographie.

Die erste zusammenfassende Darstellung der Gesamtkultur Ibero-Amerikas von deutscher Seite hat uns W. Mann gegeben, ehemaliger Professor an der Staatsuniversität Santiago de Chile. Sein Buch, dessen Titel besser Ibero-Amerika hieße, ist nicht nur ein glänzender Versuch einer Kultursynthese, es enthält auch wertvolle Ausblicke in die Zukunft und praktische Ratschläge für Neugestaltungen. Besonders eingehend ist das Problem der Rassenmischung erörtert. Das Buch von Mann bildet in gewisser Hinsicht eine Art deutsches Gegenstück zu dem bekannten Werke des peruanischen Diplomaten Garcia-Calderon: Die lateinischen Demokratien Amerikas, Leipzig 1913, K. F. Koehler. Leider fehlt dem Buche von Mann ein Literaturverzeichnis, wie es für wissenschaftliche Zwecke notwendig wäre. Das Streben der jungen ibero-amerikanischen Republiken nach Eigenkultur wird sehr hervorgehoben, dabei aber werden die starken Beziehungen geistiger, kultureller und persönlicher Art zu den iberischen Mutterländern übersehen.[2])

Das Verhältnis zwischen Mutterland und ehemaligen Kolonien stellt sich heute so dar, wie es Rüegg in seinem erwähnten Buche folgendermaßen geschildert hat: „Was die Spanier und Portugiesen als Nationen heute moralisch aufrecht erhält und aufrecht zu erhalten vermag, was ihrer Tätigkeit auf wirtschaftlichem Gebiet, namentlich aber im Reiche geistiger Produktion unermeßliche Aussichten eröffnet und stolzeste Aufgaben stellt, das ist die Kulturpolitik gegenüber den spanischen und portugiesischen Töchterstaaten in Mittel- und Südamerika. Es ist ganz natürlich, daß die heranwachsende Generation der aufstrebenden südamerikanischen Staaten sich um ihre geistige Genealogie kümmert . . . und den eigentlichen Genius ihrer Rasse aus dem alten Quell der europäischen Heimat zu fassen bemüht ist. Trotz der politischen Emanzipation der Kolonien ist die sprachliche Einheit, jene Geistesverwandtschaft, die auf derselben Art zu reden und zu schreiben beruht erhalten, geblieben."

Leipzig. Gerhard Jacob.

[1]) Samuel Guy Inman, Problems in Pan Americanism. New York 1925, George H. Doran Company. 439 S.

[2]) W. Mann, Volk und Kultur Lateinamerikas. Hamburg 1927, Broschek & Co. 301 S.

MITTEILUNG.

DIE KUNSTWISSENSCHAFT IN USSR 1917—1928.

Die russische Oktoberrevolution von 1917 hat sich, gerade weil sie nicht eine politische, sondern eine soziale Revolution war, durchaus nicht auf die Formen der Regierung beschränkt, sondern alle Gebiete des öffentlichen Lebens betroffen, folglich auch das Kunstleben. Vor 1917 gab es in Rußland zweierlei Kunst: eine ethnographische für die vielen Millionen Bauern und eine europäische für die Aristokratie, die Bourgeoisie und die Intellektuellen. Die ethnographische Volkskunst befand sich schon zu Ende des 19. Jahrhunderts in augenscheinlichem Verfall, weil sich seit der Befreiung der Leibeigenen (1861) das gesamte ökonomische und gesellschaftliche Leben des Dorfes zusehends veränderte und folglich eine neue Kunst notwendig machte. Dem Verfall und Aussterben der Volkskunst versuchten die leitenden Klassen sich zu widersetzen, indem sie besondere Maßregeln zur Unterstützung der „Heimkunst" trafen, ja in besonderen Ateliers eine künstliche Volkskunst schufen, welche den Bauern als Vorbild zu dienen hatte. Selbstverständlich konnten derartige Unternehmungen keinen dauernden Erfolg haben: der Strom der städtischen Kunst, welcher auf allen möglichen Wegen ins Dorf eindrang, die billige Fabrikware, welche eine Konkurrenz des dörflichen Handgewerkes unmöglich machte, waren zu stark, um von romantischen Liebhabern der Volkskunst bekämpft werden zu können. Als die Revolution ausbrach, war es mit der Bauernkunst zu Ende, und nur in einigen ganz wenigen Orten (Spitzenklöppelei in Vologda, Miniaturmalerei in Vladimir u. dgl.) hat sich dieselbe irgendwie gerettet. Die europäische Kunst der Städter war das Monopol der „oberen Zehntausend". Der Masse der städtischen Kleinbürger und des Proletariats war dieselbe auch nur in der Form von billigen illustrierten Zeitschriften, Handelsreklamen, Warenetiketten und höchstens Farbendrucken, welche als Wandschmuck dienen sollten, zugänglich. Einfluß auf das Kunstleben hatten eben nur die Aristokratie (ganz besonders der kaiserliche Hof), die Bourgeoisie (erst etwa in den ersten zwei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, aber um so ausschlaggebender) und die Intellektuellen, aus deren Kreisen sowohl Künstler wie Kunstverständige hervorgingen, welche sich natürlich in den Dienst der herrschenden Klasse stellten. Diese herrschende Klasse sah ihren Ehrgeiz darin,

es möglichst den Westeuropäern nachzumachen: deswegen versuchten es die russischen Künstler, ganz in den Bahnen der europäischen Kunst zu wandeln, studierten in Rom und besonders Paris, machten alle künstlerischen Moden, welche von den Pariser Kunsthändlern und Kritikern in Umlauf gesetzt wurden, eifrig mit und waren glücklich, wenn sie auf einer internationalen Ausstellung einen Achtungserfolg erzielten. Die russische bildende Kunst war meistenteils international; wenn aber die herrschende Klasse es wollte, wurde die Kunst national und sogar nationalistisch, kirchlich orthodox, volkstümlich — schon unter Nikolaus I. schuf ein deutscher Architekt Thon einen eigentümlichen „altrussischen" Baustil für den Kaiser, der den Bauten von Vladimir und Suzdalj nachgebildet war, unter Alexander III. wurden alte Moskauer Formen nachgeahmt, und Nikolaus II. hat sich in Carskoje Selo, seiner letzten Residenz, ein ganzes befestigtes Städtchen in Alt-Novgoroder Stil erbauen lassen, mit Türmen und Kirchen und Klöstern. Gerade so erging es der Malerei, wo neben sehr frivolen ganz französischen Meistern, die gar nicht modern genug sein konnten, solche Maler, wie Vasnecov und Nesterov, Erfolg hatten, welche es auf archaisierende Frömmigkeit und byzantinisierende Strenge abgesehen hatten. In der Musik war es Rimskij-Korsakov, welcher sich in die Welt uralter russischer Märchen und Legenden versenkte und nach dem Vorbilde Wagners eine Reihe von phantastischen Opern schuf.

Wie die Kunst selbst, so entwickelte sich auch die Kunstwissenschaft. Die Kaiser und die Aristokraten sammelten eifrig Kunstwerke. Schon Peter I. brachte zahlreiche Antiken und moderne (besonders holländische) Gemälde nach seiner neuen Hauptstadt Petersburg und nach den zahlreichen Lustschlössern, welche er erbauen ließ. Katharina II. kaufte ganze Sammlungen von Antiquitäten und ganze Bildergalerien für ihre Ermitage und ihre Lustschlösser. Die reichen vornehmen Herren der Hofgesellschaft folgten dem Beispiel, und mit der Zeit kamen große Mengen von Kunstwerken nach Rußland. Im 19. Jahrhundert machte sich das Bedürfnis geltend, diese Kunstwerke nicht nur zu besitzen und zu bewundern, sondern auch zu verstehen. Die Ermitage wurde zum Museum, für welches Nikolaus I. einen besonderen Palast erbauen ließ, um darin sowohl die Erzeugnisse der griechisch-römischen Antike unterzubringen als auch die Gemälde des 16.—18. Jahrhunderts. Man begann sich mit Ausgrabungen im Süden Rußlands zu beschäftigen, wo einst eine Reihe reicher griechischer Kolonien gestanden hatte, welche manches antike Meisterstück liefern konnten und tatsächlich sofort lieferten. Das Studium der klassischen Archäologie wurde nun eifrig betrieben und in der Kais. Archäologischen Kommission zentralisiert. Diese Kommission hat sich große Verdienste erworben (Olbia!) und arbeitet

auch heute noch, zu einer besonderen Akademie für Geschichte der materiellen Kultur ausgebaut, rüstig weiter. Die Geschichte der europäischen Renaissance- und Barockkunst wurde nicht eigentlich als Wissenschaft aufgefaßt, sondern beschränkte sich auf Kennerschaft — die Museen und die Privatsammler wollten eben vor allem sichere Attributionen ihrer Schätze haben; die Kennerschaft wurde nicht sowohl in besonderen wissenschaftlichen Anstalten als in den Museen (besonders in der Ermitage) gepflegt und hat in Rußland manchen hervorragenden Vertreter gefunden.

Etwa um die Mitte des 19. Jahrhunderts machte sich in Europa eine Bewegung bemerkbar, welche zur Rehabilitation der mittelalterlichen Kunst drängte. Es war die Zeit, wo Viollet-le-Duc die Gotik wieder zu Ehren brachte und Didron die byzantinische Kunst neu entdeckte. In Rußland gab es keine Gotik, wohl aber viele byzantinische Denkmäler aus dem 11., dem 12. und den folgenden Jahrhunderten. Diesen Denkmälern wandte sich nun die Aufmerksamkeit der leitenden Kreise zu. Schon Nikolaus I. unternahm es, die uralte S. Sophia zu Kijev, die Kathedrale Jaroslavs des Weisen (1019—1054), in dem alten Glanze ihrer goldenen Mosaiken und ihrer überreichen Frescomalereien wiedererstehen zu lassen. Wir können heute nur beklagen, daß diese Arbeit ausgeführt worden ist, weil die Leute, welche sie ausgeführt haben, sich sehr wenig um die Erhaltung der alten Malereien und sehr viel um den dekorativen Effekt kümmerten; wir stehen heute vor der sehr verantwortlichen und schweren Aufgabe, die Übermalungen Nikolaus I. von den Wänden und Gewölben der S. Sophia zu entfernen. Aber wir dürfen deshalb die Bedeutung der Restaurationsarbeiten der Mitte des 19. Jahrhunderts nicht unterschätzen. Damit war der Grundstein zu einer Beschäftigung mit byzantinischer und altrussischer Kunst gelegt, welche dann in der zweiten Hälfte des 19. und im 20. Jahrhundert reiche Resultate geliefert hat. Eine lange Reihe hervorragender Männer (Buslajev, Kondakov, Pokrovskij, Rovinskij und viele andere) haben einen neuen Zweig der Kunstgeschichte geschaffen, dem großer theoretischer und praktischer Wert eigen ist. Daß die ersten Vertreter dieser neuen Wissenschaft Anschauungen hegten, welche uns heute unhaltbar erscheinen, ist ziemlich verständlich: sie glaubten, daß in der byzantinischen Kunst der dogmatische Inhalt, der religiöse Gegenstand (die Ikonographie) alles sei, die Form nur Beiwerk, sie glaubten an Unwandelbarkeit der byzantinischen Kunst, welche „aufblühen“ und dann wieder „verfallen“ könnte, nicht aber fortschreiten und sich entwickeln, sie glaubten, die byzantinische und die altrussische Kunst sei eines und dasselbe, d. h. die altrussische Kunst sei eben nur eine byzantinische Kunst in Rußland gewesen u. dgl. Gerade diesen falschen, aber für die kaiserliche Regierung (welche von Katharina II. bis auf Nikolaus II. niemals den Plan

der Eroberung von Konstantinopel und die Hoffnung auf die byzantinische Erbschaft aufgeben wollte) und für die übermächtige orthodoxe Kirche sehr annehmbaren Anschauungen haben wir es zu verdanken, daß das Studium der orientalisch-mittelalterlichen Kunst in Rußland eifrige Förderung fand. In den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts gründete die kaiserliche Regierung in Konstantinopel ein Russisches Archäologisches Institut, welches bis zum Ausbruch des Weltkrieges 1914 unter Leitung von Th. Uspenskij eine glänzende Tätigkeit entfaltet hat. Die altrussische Kunst wurde unterdessen, so gut es ging, in der Petersburger Akademie der Künste und von den zwei großen Archäologischen Gesellschaften in Petersburg und Moskau studiert. Noch vor 1900 konnte die erste Geschichte der russischen Kunst von A. Novickij erscheinen. Wenn man diesen ersten Versuch mit dem Sammelwerk vergleicht, welches etwa 15 Jahre später unter der Leitung I. Grabarjs erschienen ist, kann man genau ermessen, wieviel schon 1905—1917, in der Zwischenzeit zwischen den zwei Revolutionen, auf dem Gebiet der Kunstforschung geleistet worden ist.

Um diesen Zusammenhang der Revolutionen mit der Entwicklung der Kunstforschung zu begreifen, muß man sich vergegenwärtigen, daß Rußland ein sehr holzreiches Land ist, wo in alter Zeit nur Kirchen und Klöster aus Ziegeln und Stein gebaut wurden, wo also nur Erzeugnisse der kirchlichen Kunst von Feuer und Fäulnis verschont bleiben konnten. Die Schätze der kirchlichen Kunst waren aber, so lange sie im Besitze der Kirche blieben, Gegenstand einer abergläubischen Verehrung, welche sie dem wissenschaftlichen Studium unzugänglich machte. Die Kirchenmänner wollten, in ihrem eigenen Interesse, möglichst hübsche Kirchen haben und ließen daher alte verdunkelte Wandmalereien und Tafelbilder immer wieder „auffrischen" (d. h. entweder durch neue ersetzen oder bestenfalls übermalen); alte Metallsachen wurden eingeschmolzen, um daraus neue modische zu machen; alte Gebäude wurden schonungslos umgebaut oder zerstört, wenn es die Bequemlichkeit forderte. Jeder Protest von seiten der Kunstgelehrten wurde als eine Einmengung in kirchliche Angelegenheiten betrachtet und abgelehnt, an wissenschaftliche Restaurationsarbeiten war nicht zu denken, wenn nicht ganz außergewöhnliche Umstände dieselben begünstigten. Schon die Revolution von 1905 erschütterte die Übermacht der Kirchenmänner und zwang sie zu Zugeständnissen. Aber erst die Revolution von 1917, indem sie die politische Macht der Kirche brach und die kirchlichen Besitztümer zum Staatseigentum machte, hat der Wissenschaft eine ungeahnte Menge von bedeutungsvollstem Quellenmaterial zugeführt.

Die Organisation des Denkmalschutzes ist eine der ersten

Maßnahmen der Sowjetregierung gewesen. Gerade weil Kaiser und Kirche in der russischen Vergangenheit stets einander gestützt hatten, war vorauszusehen, daß sich die Revolution nicht nur gegen den Kaiser, sondern auch gegen die Kirche werde wenden müssen. Alle bedeutenden Kunstwerke befanden sich also 1917 im Besitze der Feinde der Revolution (Kaiser, Adel, Bourgeoisie, Kirche), und es hätte, wenn man nicht sofort energische Maßregeln ergriffen hätte, leicht geschehen können, daß in den Stürmen der Revolution unschätzbare Kunstwerke und Kunstsammlungen untergingen. Manches ist auch tatsächlich untergegangen; aber es ist gelungen, die enorme Mehrheit, alles Wichtigste zu retten. Alle Museen und Bibliotheken, alle größeren Privatsammlungen, alle wertvollen Kirchen mit ihrem gesamten künstlerischen Schmuck wurden in Staatsverwaltung genommen und haben nicht gelitten. Trotz der ungeheuren Schwierigkeiten, mit welchen man zu kämpfen hatte (Störung des Eisenbahnverkehrs, Epidemien, Hunger, Bürgerkrieg), wurden gleich in den ersten Jahren nach 1917 zahlreiche Expeditionen in die entlegensten Gegenden der Sowjetrepublik abgesandt, welche überall die Kunstschätze für den Staat in Besitz nahmen, transportable Sachen aus gefährdeten Orten nach den sichereren Städten zusammenbrachten, Vermessungen und photographische Aufnahmen machten usw. Die Bewegung des Denkmalschutzes, welche von Petersburg und Moskau ausging, verpflanzte sich bald auch nach den sonstigen Kulturzentren: in Charjkov, der Hauptstadt der neuen Ukrainischen Republik, welche besonders schwer unter den räuberischen Einfällen der „Weißen“ (Denikin, Wrangell u. dgl.), der Polen, Franzosen, Engländer usw. zu leiden hatte, entstand eine gleichartige Organisation, welche ebenfalls eine große Arbeit geleistet hat.

Dank diesem energischen Einschreiten der revolutionären Regierungen waren nun enorme Massen von ganz unerwarteten Kunstwerken zutage getreten. Es war selbstverständlich nun Sache der Gelehrten, sofort an die wissenschaftliche Ausbeutung dieser Schätze zu schreiten. Der Staat, so arm er war, begünstigte seinerseits das Unternehmen. Die leitenden Männer wurden dazu durch ein seltsames Mißverständnis bewogen: man wollte nämlich, gerade so, wie man alle materiellen Güter zum Gemeingut der Werktätigen gemacht hatte oder doch machen wollte, auch die geistigen Güter den Massen zugänglich machen, also auch die Kunst. Man vergaß über diesem guten Vorsatz, daß künstlerische Werte eben relative Werte seien. Erst später ist man sich dieses Irrtums bewußt geworden und hat vieles, was 1918—1921 unternommen worden war, abstellen müssen. Jedoch, wie dem auch sei, in den ersten Revolutionsjahren sind die alten Museen stark bereichert worden, außerdem aber hat man eine große Anzahl neuer Museen gegründet; die wissenschaftliche Forschungsarbeit kam in

Gang, um so mehr, als sich ihr nicht nur neues Quellenmaterial, sondern auch neue theoretische Gesichtspunkte eröffneten. Die revolutionäre Regierung hatte nämlich einen eigenen Standpunkt in wissenschaftlichen Fragen, den des dialektischen Materialismus, und forderte nun bei der Verarbeitung von historischem Material Berücksichtigung dieses Standpunktes. In der Kunstgeschichte bedeutete das eine gründliche Revision der gesamten Anschauungen über das Wesen sowohl der byzantinischen als der russischen Kunst.

Ein Kunstgelehrter kann, ohne unwissenschaftlich zu werden, sich auf Form und Inhalt des Kunstwerks beschränken, ohne darauf zu achten, wer es schuf und für wen es geschaffen wurde. Dann wird ihm die Kunst zum Abstraktum, er kann ästhetische Kategorien und künstlerische Qualitäten konstruieren, kann vom schöpferischen Genius u. dgl. reden. Wenn nun dem Kunstgelehrten aber die Forderung gestellt wird, stets darauf zu achten, welcher gesellschaftlichen Klasse der Künstler angehört und für welche gesellschaftliche Schicht der Künstler arbeitet (mehr verlangt man von dem Kunstgelehrten nicht) — dann verschwindet abstrakte Kunst wie ein Phantom, und jedes Kunstwerk wird zu einem soziologischen Dokument. Von diesem soziologischen Standpunkt aus stellt sich sowohl die byzantinische als die russische Kunst nicht mehr als einheitliche Stilbildung dar, sondern als ein Komplex sehr verschiedenartiger Strömungen, welche nicht mehr oder weniger „schön" oder „künstlerisch" sind, sondern den Entwicklungsprozessen verschiedener sozialer Schichten angehören. Man kann also auf diese Weise z. B. Gibbons Charakteristik der byzantinischen Geschichte als einer „History of the decline and fall of the Roman Empire" mit einer ganz entgegengesetzten Charakteristik kombinieren, indem man bloß in der Formel Gibbons die Worte „Roman Empire" unterstreicht und dieselbe auf die höfischen Kreise beschränkt, welche sich als die Erben des Römischen Reichs betrachteten; für die Volksmassen jedoch, welche im Byzantinischen Reich zu höherem Kulturleben erzogen wurden und die vielerlei byzantinischen Provinzialkünste schufen, muß eine aufsteigende Entwicklungslinie angenommen werden. Das alte Rußland geht bei Byzanz in die Schule, soweit es sich um die Fürsten von Kijev, Černigov, Vladimir usw. und um die Großkaufleute Novgorods, Pskovs und der sonstigen Handelsrepubliken handelt; den Massen der Landbevölkerung eignet eine ganz andre Kunst, welche sich in ihren letzten Resten und Spuren noch bis heute erhalten hat, und die städtischen Kleinbürger haben wieder ihre eigene Kunstübung gehabt, von der sich im alten Kunstgewerbe deutliche Reliktformen erhalten haben. Diese drei soziologisch deutlich zu unterscheidenden Schichten haben die Geschichte der russischen Kunst bedingt, welche so zu einem sehr nach Ort, Zeit und Gesellschaftsklasse verschiedenartigen Phänomen wird.

Später — zuerst unter Iwan III., dann unter den ersten Romanovs im 17. Jahrhundert, ausschlaggebend seit Peter I. — hat sich die westeuropäische Kunst in der obersten gesellschaftlichen Schicht Rußlands durchgesetzt, ohne jedoch die Massen zu erobern; und wieder hat ein Amalgamierungsprozeß begonnen, der aus nachgeahmtem Europa, ererbtem Byzanz und uraltem Volkseigentum eine nationale russische Kunst erstehen läßt oder doch verspricht, in welcher die nun herrschende Klasse der Werktätigen sich aussprechen wird.

Es ist klar, daß, wenn man die Sache so betrachtet, die Kunst der „großen Meister", welche bisher immer (weil vom abstraktästhetischen Standpunkt aus betrachtet) ausschließlich im Vordergrund blieb, für den Kunsthistoriker stark an Interesse verliert, und daß, im Gegenteil, andere Schichten der künstlerischen Produktion, welche bisher niemand beachten wollte, ein ungeahntes Interesse erwecken, gesammelt und studiert werden müssen. Dann aber lassen sich aus den kunstgeschichtlichen Tatsachen unerwartete Schlüsse ziehen, welche nicht bloß für die engen Kreise der Kenner Bedeutung haben, sondern für alle wichtig sind und deshalb popularisiert werden können und müssen. Gerade so ist es uns in der USSR ergangen, und es ist unmöglich, über unsere kunstwissenschaftliche Arbeit zu berichten, ohne einleitungsweise diese Entwicklung unserer Ideen skizziert zu haben: sie beherrscht sowohl die theoretische als die praktische Arbeit (Museen, Ausgrabungen, Lehrtätigkeit).

Unsere großen zentralen Museen (die Ermitage und das Russische Museum in Leningrad, das Historische Museum und die Tretjakovsche Galerie in Moskau sowie eine Reihe weniger bedeutender Museen in den großen Provinzstädten) sind im wesentlichen das geblieben, was sie waren — nur ist die Masse der ausgestellten Kunstwerke ungeheuer angewachsen, und ganz neue Abteilungen sind eingerichtet worden. In diesen Museen wird eine umfassende aufklärende Tätigkeit entfaltet: der Besucher wird nicht mehr sich selbst überlassen, auch nicht unwissenden Ciceroni ausgeliefert, sondern von speziell ausgebildeten, geprüften und vom Staat bezahlten Mitgliedern einer besonderen Korporation von Exkursionisten geführt, und Mitglieder der Gewerkschaften, Rotarmisten, Schüler und Studenten aller Art passieren nun täglich zu Tausenden durch die Museumssäle, in Gruppen von 20—30 Personen, und lassen sich über Kunst und Kunstgeschichte und Geschichte überhaupt belehren. In der Ermitage hat man daneben im letzten Winter noch einen eignen Zyklus von allgemeinverständlichen systematischen Vorträgen („Volksuniversität") über Kunstgeschichte gehalten, welcher unter den Arbeitern und Studenten massenhaften Zuspruch gefunden hat. Ähnliches haben auch andre Museen unternommen.

Neben diesen Museen von „europäischem“ Typus existieren und werden viel besucht Museen der Revolution, die in allen Städten eingerichtet worden sind und den massenhaften Besuchern in Photographien, Dokumenten und allerhand Gegenständen alles das zeigen, was mit der Vorbereitung und dem Verlauf der Revolution in Zusammenhang steht; das künstlerische Element (Porträts, Plakate, Gemälde u. dgl.) findet in diesen Museen einen Ehrenplatz. Das Gleiche gilt von den auch überall eingerichteten Museen für Landeskunde, wo besonders die Bauernkunst zu Ehren kommt und wo der Städter Verständnis für das Dorf gewinnen kann. Besonderer Beliebtheit unter den Bewohnern der beiden ehemaligen Hauptstädte des kaiserlichen Rußlands, Leningrads und Moskaus, erfreuen sich die kulturhistorischen Museen, in welche die Lustschlösser der Kaiser verwandelt worden sind. Diese Paläste von Peterhof, Carskoje Selo, Gatčino, Pavlovsk sowie manches Magnatenschloß (Archangelskoje, Ostankino u. dgl.) sind tadellos, bis in die kleinsten Kleinigkeiten ihrer inneren Einrichtung, erhalten und vermitteln ein getreues Bild von den Wandlungen der Lebensweise, des Geschmackes und des Selbstgefühls der herrschenden Klasse von Peter I. bis Nikolaus II., im Laufe von über zwei Jahrhunderten. Wenn man diese luxuriösen Residenzen durchwandelt, meint man geradezu, das Anwachsen und die Vorbereitung der Revolution zu sehen, welche ein despotisch regiertes Land in eine Republik der Werktätigen verwandeln sollte. Es wäre eine interessante Aufgabe, eingehend die Methoden darzulegen, mit welchen die Lustschlösser in Museen verwandelt worden sind — denn es handelt sich hier keineswegs um bloße Konservierung des Gegebenen, sondern um gutdurchdachte „Museifizierung“ von ungeheuren Massen von Gegenständen und um planmäßige Einführung, an geeigneten Orten, von anschaulichem statistischen und sonstigem erläuternden Tatsachenmaterial. Auf diese Weise ist endlich der Vorsatz, die Kunst der Herrschenden zum Allgemeingut zu machen, durchgeführt worden: die kaiserlichen Lustschlösser um Leningrad sind im Sommer 1927 von mehr als einer Million Menschen besucht worden! In solche kulturhistorische Museen sind nicht nur die Schlösser der letzten zwei Jahrhunderte verwandelt worden, sondern auch manche Kirche und manches Kloster aus älterer Zeit: die altberühmte Lavra bei Kijev, deren Gründung noch ins 11. Jahrhundert fällt, ebenso wie die Lavra bei Moskau und viele andere Denkmäler sind nun zu Museen geworden, und ein Museum hat man in der Moskauer Kathedrale des Vasilij Blažennyj, in der Kirche der Grusischen Mutter Gottes und anderswo eingerichtet. Alte Wandmalereien werden nach exakt wissenschaftlichen Methoden restauriert, die Tafelbilder sorgfältigst gereinigt (in Moskau arbeitet eine besondere Zentralwerkstatt für Restauration von Tafelbildern und Stickereien,

welche von Grabarj, Anisimov, Čirikov, Jukin, Bogoslovskij geleitet wird). Natürlich beschränken sich Studium und Restauration durchaus nicht auf das eigentlich russische Gebiet: ähnliche Arbeit wird in den übrigen Republiken der Union geleistet — in Weißrußland, in der Ukraine, im Kaukasusgebiet (Grusien, Armenien, Azerbeidžan) und in Zentralasien, welches ja überreich an prächtigen Erzeugnissen der islamischen Kunst ist.

Noch viel tiefer in frühhistorische und vorhistorische Vorzeit führen uns die griechischen Kolonien im Schwarzmeergebiet und die zahllosen neolithischen und sogar paläolithischen Fundstätten, welche überall verstreut sind. Was die griechischen Kolonien betrifft, sind in den letzten Jahren die Ausgrabungen von Olbia (welche der eben verstorbene B. V. Farmakovskij seit Jahren geleitet hatte) wieder aufgenommen worden; gegraben wird in der Taurischen Chersonnesos, in Tanais und sonstwo. Vorhistorische Fundstätten werden immer wieder neue entdeckt, ganze Gegenden werden systematisch durchforscht, und es wird immer mehr möglich, ein klares Bild von der Vorzeit der Völker der USSR zu gewinnen.

Diese ganze von mir umrissene Arbeit erfordert natürlich eine große Menge Menschenkraft, und die Sowjetregierung hat es unternommen, diese Menschenkraft zu organisieren und vorzubereiten. Wie schon oben gesagt ist, hat man die ehemalige Archäologische Kommission zu einer besonderen Akademie für Geschichte der materiellen Kultur (Präsident N. Marr, Vizepräsident V. Bartold) ausgebaut, deren Sitz in Leningrad ist, welche aber eine kräftige Filiale in Moskau (Vorstand D. Jegorov und J. Gauthier) besitzt. Speziell kunstwissenschaftlichen Fragen widmet ihre Kräfte die neugegründete Akademie für Kunstwissenschaft in Moskau (Präsident P. Kogan, Vizepräsident G. Špet) und das 1912 von V. Zubov begründete Institut für Geschichte der Künste in Leningrad (Direktor Th. Schmit, Vorsitzender des Soziologischen Komitees J. Nazarenko, der Abteilung für bildende Künste S. Isakov, für Musikwissenschaft B. Asafjev-Glebov, für Theaterwissenschaft A. Gvozdev, für Literaturwissenschaft V. Žirmunskij). Die Ranion (Russische Assoziation der humanitären Forschungsinstitute) in Moskau besitzt eine archäologische und eine kunstwissenschaftliche Abteilung. Die Akademie der Wissenschaften in Kijev (Ukraine) hat ein besonderes Archäologisches Komitee organisiert (Vorsitzender A. Novickij), welches die ukrainischen Kunst- und Altertumsforscher zentralisiert. In Tiflis (Grusien) arbeitet das Kaukasische Historisch-archäologische Institut der Akademie der Wissenschaften der USSR (Leningrad). Speziell mit Fragen der asiatischen Archäologie und Kunstgeschichte beschäftigt sich die Assoziation für Orientkunde (Moskau). Daneben kommen noch alle die Anstalten in Betracht, welche sich mit Völkerkunde abgeben, vor

allem die KIPS (Kommission für das Studium der Völker der USSR) der Akademie der Wissenschaften (Leningrad) und das Museum für Anthropologie und Ethnographie derselben Akademie, dann die Ethnographische Abteilung des Russischen Museums in Leningrad, das Museum für Völkerkunde in Moskau und die vielfachen Gesellschaften für Landeskunde, welche sich in allen größeren nationalen Kulturzentren der Union gebildet haben und eine bedeutende Arbeit leisten. Die literarische Produktion aller dieser Forschungsinstitute entspricht keineswegs der wirklich geleisteten Arbeit, weil die Regierung bei bestem Willen nicht reich genug ist, um die nötigen Geldmittel zur Verfügung zu stellen — in einem Lande, welches durch Jahre von Weltkrieg, Bürgerkrieg, Hunger und Interventionen an den Rand des Verderbens gebracht ist und nun den wirtschaftlichen Wiederaufbau, ohne von irgend jemand Hilfe zu finden, ganz aus eigener Kraft unternehmen muß, müssen eben rein-humanitäre Wissenschaften vorerst warten, bis andre, für das Gemeinwohl unendlich wichtigere Bedürfnisse befriedigt worden sind. Mit jedem Jahre mehren sich die Möglichkeiten auch für die Archäologie und Kunstwissenschaft, und wir können gegenwärtig schon manches erscheinen lassen, woran wir noch vor kurzem gar nicht denken durften.

In dem kaiserlichen Rußland war das Studium der Kunstwissenschaft stark vernachlässigt worden. Vor etwa 1900 wurde an den russischen Universitäten, soweit sie historisch-philologische Fakultäten besaßen, nur klassische Archäologie gelesen; zu Anfang des 20. Jahrhunderts erweiterte sich an den Universitäten der Kreis des behandelten Materials, aber die geringe Anzahl der Dozenten (nur in Petersburg und Moskau überstieg die Zahl — zwei pro Universität) war einer wirklichen Erweiterung entgegen. Kurz vor dem Weltkriege begründete V. Zubov in Petersburg eine spezielle Hochschule für Kunstgeschichte, aus welcher das obengenannte Institut hervorgegangen ist. Das Institut ist ein Forschungsinstitut, unterhält aber eine Lehranstalt, welche mit ihren vier Fakultäten (Bildende Künste, Musikwissenschaft, Theaterwissenschaft, Literaturwissenschaft) von über 1000 Studenten besucht wird. Die großen Universitäten von Leningrad und Moskau besitzen gegenwärtig besondere Abteilungen für Archäologie und Kunstgeschichte mit reichhaltigem Programm. Es ist auf diese Weise für wissenschaftlichen Nachwuchs gesorgt.

Ich möchte diesen kurzen orientierenden Überblick über das kunstwissenschaftliche Leben in der USSR nicht schließen, ohne noch eines Umstandes gedacht zu haben, der mir von allergrößter Wichtigkeit zu sein scheint. In dem kaiserlichen Rußland war Kunst Privatsache eines jeden einzelnen. Die Kunst war „frei", d. h. ein jeder mußte sich mit der Kunst befriedigen, welche er bezahlen konnte, und ein jeder Künstler mußte sich den Mäzen suchen,

welcher ihn bezahlen wollte. Auf diese Weise war dem Kaiser, dem Adel und der Bourgeoisie ein maßgebender Einfluß auf die Kunstproduktion gesichert, und die Regierung konnte sich auf polizeiliche Funktionen beschränken, indem sie eine strenge Zensur ausübte und alles, was politisch gefährlich erschien, verbot. Die wenigen großen Museen, die wichtigsten Theater, die mächtigsten musikalischen Konservatorien, die Akademie der Künste waren und hießen sogar „kaiserlich". Als die Revolution von 1917 ausbrach, erkannte die neue Regierung sofort, daß die Kunst ein Machtmittel von größter Bedeutung ist; außerdem mußte sie sofort alle die „kaiserlichen" Theater, Philharmonien, Akademien und Museen in ihre Verwaltung nehmen, weil diese Institutionen sonst dem Untergange geweiht waren; es war also unbedingt notwendig, von nun an eine eigene Kunstpolitik zu treiben, welche nicht nur die Kunst dem Einfluß der gestürzten Klasse entziehen sollte, sondern die Kunst zu einem Machtmittel der Sieger, also der Werktätigen, zu machen hatte. Die gesamte Kunst wurde dem Volkskommissariat für Aufklärung unterstellt, und der Kommissar A. Lunačarskij, ein großer Freund und feiner Kenner der Kunst, selber als dramatischer Schriftsteller wohlbekannt, hatte nun die Grundlagen einer ganz neuen Art von Politik auszuarbeiten. Man mag sich zu dem Unternehmen stellen wie man will, man mag auch konstatieren, daß dieses Unternehmen in allen Einzelheiten noch gar nicht zu Ende geführt ist, aber seine Bedeutung für die Kunst selbst und für die Kunstwissenschaft darf man nicht unterschätzen. Ich habe schon oben angeführt, daß diese Politik des Kommissariats für Aufklärung unsere Museen zu etwas ganz anderem gemacht hat, als was man allgemein in Westeuropa unter Museen versteht — nämlich zu Lehranstalten für die Massen, welche vorher überhaupt keine Ahnung von der sogenannten „hohen" Kunst haben konnten, und welche nun geradezu wider ihren Willen zur Kunst erzogen werden sollen. Ich habe auch erwähnt, daß der Erklärung von Kunstwerken eine ganz bestimmte Methode zugrunde gelegt werden muß — nämlich die soziologische, welche jedes Kunstwerk als ein gesellschaftlich bedingtes Phänomen betrachtet. Auf diese Weise ist nicht nur die Kunst selbst, sondern auch die Kunstwissenschaft zur Staatsaffäre geworden, welcher eine große Bedeutung beigemessen wird. Die theoretischen Vorfragen, auf welchen sich die Kunstwissenschaft aufbaut, beschäftigen gegenwärtig durchaus nicht nur beschränkte Kreise von Dilettanti oder Kritikern, welchen das Publikum einfach zu folgen hat, sondern werden eifrig in weiteren Kreisen diskutiert, weil sie ja grundlegend auch für die Kunstpolitik der Republik sind. Zeitungen und Zeitschriften bringen immer neue Artikel über jede bedeutende Erscheinung in unserem Kunstleben, es existieren eine Menge spezieller Zeitschriften, welche sich mit Theater, Musik, Literatur, bildender Kunst

beschäftigen und für den Massenleser bestimmt sind. Der Kunstgelehrte kann gar nicht umhin, an dieser Diskussion teilzunehmen, er kann sich nicht von der öffentlichen Meinung abschließen oder dieselbe verachten. Das aber drückt unserer Kunstwissenschaft einen besonderen Stempel auf, der unsre Arbeit wesentlich von der europäischen unterscheidet.

Ich habe geglaubt, eine allgemeine Charakteristik des Kunstlebens in der USSR geben zu müssen, welche ohne ein Verständnis dessen, was in der USSR auf diesem Gebiet vorgeht, nicht möglich ist. Wenn ich mit Europäern und Amerikanern spreche, welche nach Leningrad kommen, sehe ich jedesmal, daß man wenig über russische Verhältnisse informiert ist und sich gar nicht vorstellen kann, wie man das gesellschaftliche und wissenschaftliche Leben eines großen Landes, welches von vielen ganz verschiedenartigen Völkern bewohnt ist, nach andren Grundsätzen einrichten kann, als sie in Europa und Amerika herrschen. Es ist nun aber eine Tatsache, daß seit zwölf Jahren bei uns eine neue Einrichtung versucht wird und, wie es scheint, Erfolg hat. Mit dieser Tatsache muß sich der vertraut machen, welcher in unserer Chronik etwas begreifen will.

Leningrad, den 22. Juli 1929.

Theodor Schmit,
Direktor des Instituts
für Geschichte der Künste.

ZUR PERIODISIERUNG DER URGESCHICHTE.

VON GEORG KRAFT.

Über das monumentale Gebäude einer Gesamtkulturgeschichte[1]) der Menschheit, wie es sich aus den Befunden der heutigen Völkerkunde ergibt (W. Schmidt, F. Gräbner u. a.), hat F. Kern in dieser Zeitschrift wiederholt berichtet (zuletzt Bd. 19, 1929) und dabei auf die Synthese mit den Ergebnissen der Prähistorie hingewiesen, die O. Menghin in umfassendster Weise in Angriff genommen hat. Die Völkerkunde hat die verschiedenen Stadien der Entwicklung wie auf einem Querschnitt vor sich, insofern sich urtümliche Formen unter besonderen Umständen bis heute erhalten haben, die nun in die Vergangenheit zurückprojiziert werden; die Vorgeschichte gibt dazu in einem Längsschnitt durch die Zeiten hindurch gleichsam das feste Skelett, das historische Alter der einzelnen Stufen für Europa. Im folgenden soll nun versucht werden, diese Stufen der Urgeschichte unseres Kontinents mit wenigen Strichen herauszuarbeiten. Indem wir uns auf die unmittelbaren historischen Gegebenheiten der mitteleuropäischen Urgeschichte beschränken, gewinnen wir die größtmögliche methodische Sicherheit unserer Ergebnisse in zeitlicher und kultureller Beziehung, müssen dabei aber immer im Auge behalten, daß das so erarbeitete Gerüst der Deutung und Belebung durch die Nachbarwissenschaften bedarf. Nach Skizzierung der einzelnen Stufen (I, II, III, IV) wird an einem bestimmten Beispiel ein Längsschnitt gezeigt und zum Schluß eine Reihe von Einwänden diskutiert[2]). Ich bemerke noch, daß die folgenden Ausführungen für den Prähistoriker kaum Neues bieten werden.

---

[1]) „Kultur“ ist hier im Sinne der Völkerkunde zunächst gefaßt als das Gegenstück zur „Natur“, als das Werk des Menschen im weitesten Sinne, vor allem aber als die verursachende Art seiner geistigen Haltung.

[2]) Man wird jedem derartigen Versuch zugute halten, daß er sich auf einige wesentliche und gut erforschte Gebiete des Lebens beschränkt und in gewissem Maße verallgemeinert sowie daß eine gewisse Willkür in der Ziehung der Grenzen statthat.

I. Eine erste grundlegende Einteilung der Menschheitsgeschichte ergibt sich aus ihrer Verflechtung mit der Erdgeschichte. Der Mensch und seine Kultur sind zuerst in der letzten großen geologischen Veränderung des Landschaftsbildes, in der Eiszeit, nachweisbar (Ältere Steinzeit, Paläolithikum), und zwar in der Hauptsache (Jungpaläolithikum-Miolithikum) in der letzten Kälteperiode selbst, aber auch schon vorher, wobei Häufigkeit und Sicherheit der Spuren um so mehr nachlassen, je weiter rückwärts wir gehen. Die Einbettung der Kulturreste in glaziale Ablagerungen (Moränen, Lösse usw.) ergibt willkommene Gelegenheit zur Kontrolle der archäologischen Datierung und neuerdings auch zur Angabe absoluter Jahreszahlen.

Mit dieser scheinbar äußerlichen Einteilung fällt der wichtigste Einschnitt in der Kulturgeschichte überhaupt zusammen. Der Mensch der Eiszeit lebt nämlich von der Jagd und vom Einsammeln von Früchten; nirgendwo ist bisher auf der Erde weder für die kalten noch für die warmen Abschnitte des Diluviums Ackerbau oder Viehzucht nachgewiesen. Die Abhängigkeit vom Jagdwild bedingt unstete Lebensweise. Die magische Weltanschauung dieser Entwicklungsstufe äußert sich u. a. in Totenkult, Jagd- und Fruchtbarkeitszauber. Aber schon die ersten Werkzeuge (Faustkeile des Hochchelléen) offenbaren zweckbewußte Materialbearbeitung (Finalität), ja schöpferischen Formwillen, z. B. in den dreieckigen und kreisrunden Faustkeilen, deren geometrische, „abstrakte“ Gestalt weder durch das Material noch durch den Zweck hervorgerufen oder bedingt, ja bis zu einem gewissen Grade zweckwidrig ist. Dieses Formgefühl bedingt seinerseits Differenzierung der Menschheit nach Tüchtigkeit, Art und Zeit, wie es sie zugleich in einmal eingeschlagene Bahnen festbannt. Die Kunst des Jungpaläolithikums spiegelt alle genannten Lebensäußerungen wider. Nachdem man früher Alt-, Mittel- und Jungpaläolithikum unterschieden hatte, müssen heute drei große Kulturkreise angenommen werden, die voneinander unabhängig sind. Von ihnen ist im Altpaläolithikum West- und Mitteleuropas die Kultur der Faustkeile (Chelléen, Acheuléen) und die der Handspitzen[1]) (Prämoustérien, Moustérien) nachzuweisen, bis im Jungpaläolithikum die Schmalklingen erscheinen (Aurignacien, Magdalénien, Azilien; Capsien,

[1]) Bayer: Breitklingen.

Tabelle I.

Übersicht über die ältere und mittlere Steinzeit in Mittel- und Westeuropa[1])

		Faustkeilkultur	Handspitzenkultur	Schmalklingenkultur
	Alt-Paläolithikum	Chelléen Acheuléen	Prämoustérien ← Moustérien	
	Jung-Paläolithikum (Miolithikum)	Solutréen →	→ Aurignacien — Magdalénien	Capsien
18000 v. Chr.	Mesolithikum	Campignien	Azilien ←	Tardenoisien
um 5000 v.Chr.	Neolithikum	Neolithische Kulturen		

Tardenoisien), die von der Faustkeilgruppe beeinflußt bzw. im Solutréen durchsetzt werden. Nur im Jungpaläolithikum sind bisher typisches Knochengerät, darstellende Kunst und Skelette vom Typ des rezenten Europäers nachgewiesen. In den Zentren des Jungpaläolithikums ist Beisammenwohnen zahlreicher Menschen auf längere Zeit, industrielle Herstellung von Geräten und kultisches Zeremoniell vorhanden. Dies alles setzt eine gewisse Gliederung der Gesellschaft voraus. Inwieweit die großen Wanderungen, die z. B. dem Aurignacien eine „paneuropäische“ Verbreitung gaben und sicherlich zu Reibungen mit den Vorbewohnern führten (Aussterben der Neandertaler!), eine Zusammenfassung zu politisch aktionsfähigen Völkern und damit zu Kriegen im historischen Sinne zur Folge hatten, ist nicht zu sagen. Rassen und Kulturgruppen scheinen zusammenzufallen.

II. Der geistig wie körperlich hochstehende Jungpaläolithiker geht noch während des Abklingens der Eiszeit (Azilien) zur Vieh-

[1]) Nach H. Obermaier in Ebert, Reallexikon, und O. Menghin in Hörnes-Menghin, Urgeschichte der Kunst[3], S. 659. Die drei Hauptkulturkreise stehen nebeneinander, die einzelnen Stufen untereinander. Soweit sich unmittelbare Beziehungen zwischen den einzelnen Erscheinungen in Mittel- und Westeuropa nachweisen lassen, sind diese durch ausgezogene Linien bezeichnet.

Diese und die folgende Tabelle sollen lediglich dem Nicht-Prähistoriker die Orientierung erleichtern.

zucht[1]) über, und eine Neueinwanderung von Angehörigen der Faustkeilkultur (Campignien) aus Süden bzw. Südosten[2]) bringt den Ackerbau und neue Haustiere (Schaf, Ziege).[3]) Beider Verschmelzung schafft die Pflugkultur, auf der die Jüngere Steinzeit (Neolithikum, rund 4000—2000 v. Chr.) und die folgenden Perioden wirtschaftlich basieren. Der Übergang von der aneignenden zur erzeugenden Wirtschaftsweise ermöglicht die Seßhaftigkeit, welche landschaftsgebundene Kulturen und Völker, Verwurzelung mit der Scholle wie räumliche Einengung des Blickfeldes erzeugt. Das Haus schützt Kranke, Alte, Kinder vor Kälte und Unwetter und birgt das Feuer wie die ersten, schon recht komplizierten und schweren Maschinen (Steinsäge, Steinbohrer, Mühle, Webstuhl usw.). Geregelte Ernährung und Sicherung vor dem Unwetter ermöglichen schnelle Vermehrung der Bevölkerung und das Bestehen auch weniger lebensfähiger Individuen; die Landwirtschaft kann jede noch so kleine Arbeitskraft aufs beste ausnützen. So entstehen Dörfer, Stämme, aber infolge eintretender Übervölkerung auch Wanderungen und Kriege, die sich u. a. in der Errichtung von Volksburgen zeigen. In Alteuropa entfaltet sich eine eigentümliche, abstrakte Kunst, der eine Art von Animismus und Sonnenkult entsprechen dürften. Was Europa an historischem Gut in Fragen der Welt- und Lebensanschauung hat, wurzelt in dieser Epoche.

Um diese Periode nach vorwärts abzugrenzen bzw. in sich unterzugliedern, wären naturgeschichtliche Daten sehr erwünscht, liegen aber heute noch nicht in genügender Sicherheit vor (Klimaschwankungen, Pollenanalyse); nur darüber herrscht Übereinstimmung, daß etwa von der Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus ab ein feuchteres, kühleres Klima (subatlantische Zeit) einsetzt. — Nach dem Stoff der Werkzeuge hat man seit längerer Zeit drei Hauptperioden unterschieden: Jüngere Steinzeit[4]), Bronzezeit,

[1]) Hund und Rind. M. Hilzheimer im 16. Ber. Röm. Germ. Komm. 1927, S. 64.

[2]) O. Menghin, zuletzt im 17. Ber. Röm. Germ. Komm. 1927, S. 154ff.

[3]) Maglemose entspricht zeitlich dem Azilien-Tardenoisien; die gesamte Gruppe wird auch als Epipaläolithikum bezeichnet im Unterschied vom Frühneolithikum (Campignien, Kjökkenmöddinger). Beide Stufen zusammen heißen Mesolithikum und sind eine kulturelle Übergangszeit, besonders kann das Epipaläolithikum der ersten Stufe beigerechnet werden.

[4]) einschl. Steinkupferzeit (Äneolithikum).

Eisenzeit (ältere Eisenzeit—Hallstattzeit; jüngere Eisenzeit—Latènezeit). Als vorläufiger Anhalt zur Altersbestimmung von Funden und als Maßstab für die Geschichte des Gewerbes kommt diesem „Dreiperiodensystem" bleibende Bedeutung zu. — Eine erste Korrektur bringt der Hinweis, daß die Grenzen der einzelnen Perioden nicht scharf und nicht überall gleichzeitig sind; z. B. beginnt die Bronzefabrikation in Norddeutschland eine Stufe (d. h. 200—300 Jahre) später als in Mittel- und Süddeutschland, aber auch hier gibt es in der Frühbronzezeit Kulturen mit reichlichem Metallgerät neben fast völlig steinzeitlichen; überhaupt scheinen sich Steingeräte durch die ganze Bronzezeit hindurch zu halten — Bronze war ein kostbarer Importartikel! —, ja bis in die ältere Eisenzeit hinein, so daß z. B. in Norwegen eine wirkliche Metallzeit erst mit der (jüngeren) Eisenzeit einsetzt [1]). Auch in Süddeutschland wird dieses Metall erst in der Latènezeit, und zwar infolge südlicher Einflüsse, in der Fülle seiner Verwendbarkeit entdeckt. — Aber für die Kultur und ihre stufenweise Entwicklung kommt es überhaupt nicht in erster Linie auf das Werkzeug und seinen Stoff an. Das Imperium der Inka wurde in einer reinen Steinzeit gegründet, und die ägyptischen Pyramiden wie die Stadt- und Grabbauten der Sumerer sind mit Stein- und Kupferwerkzeugen errichtet. Und doch handelt es sich hier um entwickeltere staatliche Gebilde, als es z. B. die gallischen und germanischen Stämme zur Römerzeit trotz ihrer Eisengeräte waren. Selbst in der europäischen Vorgeschichte läßt sich zeigen, daß mit dem Übergang von Stein- zu Bronze- und Eisengeräten keineswegs eine durchgehende Höherentwicklung stattfindet. E. Wahle [2]) hat darauf hingewiesen, daß Bronzezeit und Eisenzeit in der gesellschaftlichen Gliederung keinen Fortschritt gegenüber der jüngeren Steinzeit erkennen lassen. Deren Volksburgen nehmen jeden Vergleich mit denen der Latènezeit auf; die Kunst der Steinbearbeitung und wohl auch des Hausbaus im Neolithikum übertreffen die der germanischen Völkerwanderung bei weitem. Aus den neolithischen Dorf- und Festungsanlagen lassen sich große, politisch geeinte Völker mit durchgebildeter Kriegstechnik erschließen, deren ausgedehnte Wanderungen zu

[1]) Brøgger in Ebert, Vorgeschichtliches Jahrbuch 3, 1928, S. 1ff.

[2]) Vorgeschichte des deutschen. Volkes 1924, S. 61f.; Artikel „Wirtschaft" in Ebert, Reallex., S. 362

Tabelle II. Die Hauptkulturen in Mitteleuropa seit der jüngeren Steinzeit.[1])

		Nordische Kultur	Donauländische Kultur	Westeuropäische Kultur	Politische Ereignisse	Stilepochen
4000	Jüngere Steinzeit (Neolithikum)	Schnurker. (Einzelgrabk.; Schnurker.) — Megalithkultur (Ganggräberk.; nordwestd. Megalithkultur)	(Spiralmäander = Bandker.; Stichreihen = Hinkelsteinker.; Bemalte Keramik) — (Rössener Kultur)	Pfahlbaukultur Michelsberger Keramik — Westliche Megalithkultur Glockenbecher	Ausbildung der neolith. Kulturkreise (Völker) — „Indogerm." Völkerwanderung	Bodenständige Stilentwicklung
2000	Bronzezeit	Germanische Kultur	Aunjetitzer Kultur — Lausitzer K.	(Zonenbecher) — (südd. Hügelgräberk.)	German. u. „Kolonial"-Kulturen — Äg.-donauld. Wanderung	
1000	Hallstattzeit		Hallstatt-K.		Hallstatt-K.	
Chr. Geb.	Latènezeit — Römische Kaiserzeit	(Nord-, West-, Ostgermanen)	Römische Besetzung	Marne-Kultur	German.-(Kelt.-röm.) Völkerwanderung	Unmittelbare südliche Einflüsse
	Völkerwanderungszeit		Karolingisches Reich			

1) Nach O. Menghin u. a. Stark verallgemeinert. K. = Kultur. Ker. = Keramik. — Marne-Kultur: Kelten.

Kriegen im Vollsinn des Wortes geführt haben müssen. So läßt sich in der Tat in der politischen Organisation vom Ende der jüngeren Steinzeit bis an die Schwelle der Karolingerzeit keine wesentliche Steigerung erkennen. Wenn wir auch die Namen der neolithischen Vercingetorix und Alarich nicht kennen, — vorhanden waren sie. Alles in allem genommen sind wir daher berechtigt, den ganzen genannten Zeitraum als eine große Periode aufzufassen, die sich politisch und wirtschaftlich auf derselben Ebene bewegte.

Dieser große Zeitraum läßt sich nun außer nach dem Stoff der Werkzeuge noch nach anderen, wesentlicheren Gesichtspunkten untergliedern. Das einschneidendste archäologische Ereignis für die Völker nördlich der Alpen war die engere Berührung mit den klassischen Mittelmeerkulturen, die infolge der griechischen (und karthagischen) Kolonialbestrebungen vom 6. Jahrh. v. Chr. ab statthat. Bis dahin entwickelt sich die alteuropäische Kultur fast völlig selbständig in dreifachem Rhythmus, der etwa mit den Perioden der Steinzeit, reinen Bronzezeit und Hallstattzeit zusammenfällt[1]). Von 500 v. Chr. ab behält sie zwar ihre Eigenart bei, ist aber in ihren Äußerungen nur unter Zuhilfenahme südlicher Einflüsse zu erklären (Latènezeit bis Christi Geburt bzw. bis 200 n. Chr.; dann Einflüsse von Südosten). Aber bei allem Vorwärtsschreiten bleibt die einheimische Kunst ihrem Grundcharakter, der zugleich ihre Schranke ist, treu. Auch hier also wird keine grundsätzlich neue Epoche erreicht. — Schwer zu erfassen sind die Bewegungen auf dem Gebiete der Seelen- und Gottesvorstellung. Z. B. herrscht zu Beginn der Jüngeren Steinzeit durchweg Leichenbestattung, die allmählich von der Leichenverbrennung abgelöst wird. Sicher gehen damit tiefgreifende Wandlungen der geistigen Anschauungen Hand in Hand oder richtiger, sie gehen dem Wechsel im Ritus voraus, aber zahlreiche Besonderheiten trüben das Bild, und vor allem ist

[1]) Einflüsse der orientalischen Kulturen sind zwar vorhanden und zeigen sich z. B. im Ackerbau, in der Viehzucht, in einzelnen Motiven und Formen usw., vermögen aber nicht die alteuropäische Geistesart, d. h. die Kultur im eigentlichen Sinne, wesentlich zu durchsetzen, wie sich am klarsten in der Kunst zeigt.

In obigem sind die Verhältnisse des südlichen Mitteleuropa zugrunde gelegt. Etwas andersartig verläuft der Rhythmus im nordischen Gebiet (Germanen), den A. v. Scheltema in seinem grundlegenden Buch „Die altnordische Kunst" (1923) nachgewiesen hat (I. Jüngere Steinzeit, II Bronzezeit — gedoppelt —, III. Völkerwanderungszeit).

der Rückschluß auf die jeweilig verursachende Idee sehr unsicher. Das engere Gebiet der Weltanschauung, Naturauffassung usw. ist kaum zugänglich. Nichts aber zwingt, auf diesen Gebieten trotz aller Veränderungen (z. B. Herausbildung persönlicher Gottheiten) etwas anderes anzunehmen als die folgerichtige, z. T. von außen beeinflußte Entwicklung derselben Grundvorstellungen. — Der Einschnitt um 500 v. Chr. geht etwa parallel mit dem oben genannten Klimawechsel und den gleich zu besprechenden geschichtlichen Bewegungen.

Mit Hilfe der zuerst von G. Kossinna klar erfaßten historisch-topographischen („siedelungsarchäologischen") Methode lassen sich nämlich eine Reihe von politisch-geschichtlichen Vorgängen erkennen, die etwa so zusammengefaßt werden können: eine Zeit der Herausbildung neolithischer Kulturkreise bzw. Völker wird abgelöst von der endneolithisch-frühbronzezeitlichen („indogermanischen") Völkerwanderung. Im zweiten Jahrtausend (reine Bronzezeit) blühen die neuentstandenen Gebilde (germanische Kultur, „nordische Kolonialkulturen"[1]), bis zu Ende des Jahrtausends von Südosten ausgehende Unruhen die Anlieger der Alpen ergreifen. Dabei entsteht u. a. die Hallstattkultur, die die erste Hälfte des ersten Jahrtausends füllt. Von etwa 700 v. Chr. ab beginnt die germanische Völkerwanderung, die anfangs von der keltischen zurückgedrängt wird. — Bei den endneolithischen Gruppen der Schnurkeramik und der Glockenbecher fallen anscheinend Rasse, Kultur und Volk zusammen; sonst dürften reine Rassen kaum mehr vorhanden sein, dagegen Kultur- und Stammeszentren sich decken.

III. Mit dem Römerreich bricht erstmals eine neue, grundsätzlich andersartige Kulturform in Mitteleuropa ein, um dann unter den Karolingern und ihren Nachfolgern endgültig Fuß zu fassen. In Mesopotamien und Ägypten hat sie sich schon im 4. Jahrtausend v. Chr. ausgebildet und gelangt über Phönizien und Hellas nach Rom. Selbständig erreichen China und die Reiche der Inkas und Azteken eine ähnliche Höhe. Was diese Gebilde im Gegensatz etwa zu den Cheruskern des Arminius auszeichnet, ist nicht so sehr das einzelne Werkzeug oder der Stoff dazu, wohl auch nicht

[1]) O. Menghin (Korr. Bl. d. Gesamtvereins 1926; Hörnes-Menghin, Urgeschichte der Kunst[3]).

eine höhere Kulturgesinnung, sondern zunächst eine entwickeltere soziologische Organisation. Hier zum erstenmal gibt es so etwas wie Stadtstaaten und Weltreiche. Voraussetzung und Folge dieses Freiwerdens staatsbildender Kräfte sind straffe Regelung des Zusammenlebens, durchgebildete Arbeitsteilung in der Wirtschaft und Anhäufung von finanziellen und politischen Machtmitteln. Jedesmal aber, wo solche Reiche selbständig aufkommen, sind zwei Grundbedingungen schon erfüllt: der Boden bietet auch dem primitiven Ackerbau überaus günstige Möglichkeiten, organisierte Gemeinschaftsarbeit in Flußkanalisation und Bewässerung des Ackerlandes vorausgesetzt (M. Weber), und ernährt so große Menschenmassen; ferner: über eine bodenständige, mutterrechtliche Ackerbaubevölkerung legt sich eine vaterrechtliche Herrenschicht, aus deren wechselseitiger Befruchtung Allseitigkeit, Ausgeglichenheit und Stilbestimmtheit erwachsen und besonders in der Kunst zutage treten. Hier nun können Städte und Staaten mit Differenzierung der Bevölkerung in wesenhaft getrennte Stände und Klassen entstehen, hier wird Steinbau, Schrift, Kodifizierung von Recht und Sage, Astronomie und Mathematik, Industrie und Welthandel, Transportmittel und Geld notwendig, sinnvoll und daher „erfunden". Im polytheistischen Götterstaat spiegelt sich die irdische Verfassung wider.

Mitteleuropa kann ohne Düngung des Ackerlandes, ohne Industrie keine Städte ernähren; der Überfluß seiner Bewohner mußte daher immer wieder abströmen. Der Zurückbleibenden waren es verhältnismäßig wenig, und ihre in der persönlichen Kraft wurzelnde Kultur brauchte die Krücken von Schrift und Gesetz nicht. Erst unter den Wikingern erreicht der Norden eine ähnliche Höhe wie z. B. Karthago und treibt Handel, Eroberungsfahrten, Städtebau. In Mitteleuropa setzen die Franken, vom Christentum unterstützt, das römische Staatswesen fort, und offenbar bewegt sich das ganze Mittelalter auf einer ähnlichen Höhe der Organisation wie die genannten Reiche der dritten Stufe, ja bleibt in manchen Gebieten hinter der römischen Zivilisation zurück. Aber auch die „Neuzeit" gelangt trotz Buchdruck und Pulver zu keiner grundsätzlich höheren Form der Wirtschaft und des Verkehrs, der gesellschaftlichen und politischen Gliederung als etwa das römische Reich.

IV. Wesentliche neue technisch-wirtschaftliche Hilfskräfte werden erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Dampf und Elektrizität mit allen ihren Auswirkungen erschlossen. Zugleich wachsen alle Hervorbringungen ins Ungeheuere, Bevölkerungszahl wie Kapitalanhäufung wie Verbindungsmittel zwischen den Menschen. In dieser vierten Stufe leben wir. —

Um die Abfolge dieser Stufen noch einmal zu überschauen, betrachten wir in aller Kürze das Verhältnis des Menschen zur Natur, da gerade hieran der Stand der Kultur am deutlichsten wird. Der Jäger und Sammler ist trotz Bewußtsein und Sprache, Feuer und Werkzeug in seiner ganzen Lebensweise ein unmittelbares Glied der Natur, von der er fast ebenso abhängt wie das Tier. Ackerbau und Viehzucht sichern den Neolithiker zum Gröbsten vor den Unbilden der Umwelt, aber die Dörfer und Ackerfluren der Menschen schmiegen sich noch den naturgegebenen Bedingungen (urwaldfreies Gelände) an, die Häuser bestehen aus unmittelbaren Naturerzeugnissen wie Holz, Lehm und Stroh. In der dritten Stufe erweitert sich diese punktweise Unabhängigkeit von der Natur zu einer partiell-flächenhaften Beherrschung. Flüsse werden reguliert, Sümpfe trocken gelegt, Kanäle, Kunststraßen durchschneiden die Landschaft und überwinden jede Entfernung. Heute schließlich gibt es in ganz Mitteleuropa überhaupt keine unberührte Natur mehr, ja dem Großstädter droht auch die kultivierte Natur fremd zu werden. —

Die hier vorgelegte Arbeitshypothese, die europäische Kulturgeschichte auf vier Epochen aufzuteilen, hat sich sofort mit einer Reihe von Einwänden auseinanderzusetzen. Reichen die Quellen aus oder geben sie nicht ihrer ganzen Eigenart nach zuverlässige Auskunft nur über materielle Dinge, Wirtschaft, Technik usw., also nicht über Kultur im engeren Sinne? Erfolgt die Einteilung der Stufen auf Grund wesentlicher Kulturmerkmale oder bequemer äußerer Anhaltspunkte und umfassen nicht die genannten Stufen heterogene Dinge?

Die Quellen der Vorgeschichte sind lückenhaft und scheinbar rein materieller Natur. Nur was sich in unvergänglichen Stoffen wie Stein, Metall, gebranntem Ton usw. niederschlug, hat sich,

wenige Ausnahmen abgerechnet, erhalten. Nun kennt die Völkerkunde ärmliche Gruppen, deren Werkzeuge im wesentlichen aus Holz bestehen; wenn eine solche Horde in vorgeschichtlicher Zeit bei uns lebte, so können wir ihr einstiges Vorhandensein unter normalen Fundumständen nicht nachweisen. Es ist z. B. recht wahrscheinlich, daß vor den oben genannten drei paläolithischen Kulturen mit Feuersteinwerkzeugen eine derartige ,,Holzkultur" (mit Eolithen) bestanden hat. — Wenn Überreste vorhanden sind, fehlen sprachliche Dokumente völlig, und sogar vom Feuer, das doch in allen Ursagen eine so fundamentale Rolle spielt, ist oft genug nichts nachzuweisen. So könnte man glauben, daß unsere Quellen im besten Fall ein zufälliger Ausschnitt aus dem Gesamtkulturbesitz sind, stoffliche Dinge, die man häufig unter ,,Zivilisation" zusammenfaßt, während die Kultur im eigentlichen Sinne, besonders Kult und Weltanschauung verschlossen bleiben. ,,Philosophiegeschichte ist das Herzstück der Kulturgeschichte" (Friedell).

Die zunächst erwähnte Lückenhaftigkeit der vorgeschichtlichen Quellen wird etwas durch glückliche Funde von Holzgeräten und Kleidungsstücken, vor allem aber durch die Volks- und Völkerkunde behoben, deren blutvolle Daten sozusagen das Skelett vorgeschichtlicher Überlieferung beleben; doch bleiben dies immer nur Analogieschlüsse. Die Vorgeschichte selbst gibt nur stoffliche Anhaltspunkte, aus denen auf die geistige Kultur zurückgeschlossen werden muß. Und dies ist in der Tat möglich, da jede Kultur, die diesen Namen verdient, nicht nur geistiges Prinzip ist, sondern ebensosehr auch seine Ausgestaltung; an dieser, an der ,,geprägten Form" und ihrer Entwicklung, läßt sich jenes erkennen. Die vorgeschichtlichen Kulturen sind bei aller Schlichtheit, ja Beengtheit doch geschlossene geistige Schöpfungen und erfordern als solche Berücksichtigung und Wertung. So hat z. B. das Studium der altnordischen Kunst durch A. v. Scheltema tiefere Aufschlüsse über die Eigenart nordischen Wesens ergeben als manche Literaturarbeit. Doch ist gerade dieser Forschungsweg noch wenig begangenes Neuland; in wenigen Jahren wird sich hierüber mehr sagen lassen. Allerdings bleibt alles, was über politische, sprachliche, rechtliche Verhältnisse, über absolute Jahreszahlen, vollends über Göttervorstellungen u. dgl. erschlossen wird, von sekundärer Sicherheit. Dagegen habe ich kaum ernsthafte Bedenken im Hinblick auf

die oben erwähnte Möglichkeit, es möchten in Mitteleuropa ganze große Kulturgruppen, z. B. solche mit Holzwerkzeugen, uns verschlossen bleiben. Die führende Schicht scheint sich (vielleicht mit Ausnahme der allerfrühesten Zeiten) in ihren Geräten immer ein unvergängliches Monument gesetzt zu haben, und über das „Volk" sind wir auch in historischen Zeiten oft genug nur sehr mangelhaft unterrichtet.

Zugegeben also, daß sich aus den vorgeschichtlichen Quellen zeitlich wie inhaltlich ein Gesamtbild der Entwicklung gewinnen läßt, bleibt noch die Frage, ob die obigen Grenzziehungen richtig sind. Ihr liegen zunächst wirtschaftliche Gesichtspunkte zugrunde (Ackerbau und Viehzucht; Städtewesen; Dampf und Elektrizität). Diese aber setzen jeweils eine geistige Entwicklung voraus, z. B. die Maschine des 19. Jahrhunderts den Aufschwung der Mathematik und Naturwissenschaft seit der Renaissance; die „neue Zeit" beginne also tatsächlich hier, die Maschine sei nur ein äußerliches Endprodukt. Dieser Gesichtspunkt ist sehr berechtigt und gilt genau so für die vorhergehenden Epochen; z. B. setzen Ackerbau und Viehzucht genaueste Beobachtung des Naturlebens voraus, und darüber hinaus müssen die Eigenschaften der wildlebenden Tiere und Pflanzen — und unter diesen wieder gerade die der später gezähmten — zu den menschlichen Bedürfnissen in Beziehung gesetzt werden. Die entscheidenden geistigen Vorgänge liegen also scheinbar innerhalb der unterschiedenen Perioden. Und es muß in der Tat so sein, daß die geistige Entwicklung der wirtschaftlichen zeitlich vorausgeht, wenn der Geist das Erst- (und Dauernd) bewegende ist, die Außenwelt aber nur conditio sine qua non oder bestenfalls auslösendes Moment. Vielleicht ermöglicht sich einmal eine Geschichte der geistigen Entwicklung, die jenen Vorgängen nachgeht und möglicherweise zu einem abweichenden Schema gelangt, d. h. die Wurzeln der einzelnen Stufen genauer bezeichnet und datiert; vorderhand fehlen aber hierzu auf Seiten der Vorgeschichte noch fast alle Vorarbeiten. Aber auch dann wird die oben gegebene Einteilung ihren selbständigen, grundlegenden Wert behalten. Sind jene umwälzenden Erfindungen einmal aus dem Bereich der Möglichkeit in den der Wirklichkeit übergegangen, ist also der Mensch z. B. seßhafter Ackerbauer geworden, so formt sich nicht nur die gesamte Gestalt des Lebens um, wie das die Gegen-

wart zur Genüge zeigt, sie beeinflussen auch aufs tiefste die gesamte geistige Haltung, auslesend, ermöglichend, umgestaltend, wie das aus einem Vergleich der Kunst in Jungpaläolithikum und Neolithikum hervorgeht[1]). Wie ein Krieg aus inneren Ursachen und „zufälligen" äußeren Anlässen entsteht, dann aber epochemachend seinen Weg geht, so auch jene Kulturformen, die, einmal geschaffen, eine eigentümliche, nicht vorherzusehende Wirkung entfalten.

Stimmt man diesen Erwägungen grundsätzlich zu, so bleibt schließlich noch der Einwand, die aufgeführten vier Stufen seien zu weit gespannt und umfaßten grundverschiedene Inhalte. In der Tat handelt es sich um rein formale Größenordnungen des Geschehens, das in verschiedenen Bahnen (Kulturkreisen) nebeneinander sich entwickelt, aber doch grundsätzlich auf derselben Ebene der gesellschaftlichen Organisation und damit der Ausdrucksmöglichkeiten des Geistes bleibt.

Dies aber ist klar: vom ersten Faustkeil bis zur modernsten Maschine bildet die Menschheitsgeschichte eine innere Einheit. Sie spaltet sich in verschiedene Bahnen, die sich meiden oder überschneiden und in glücklichen Fällen verschmelzen. Nicht einmal die Entwicklung der Technik, geschweige die der geistigen Kultur verläuft einsinnig, sondern wogt rhythmisch zwischen entgegengesetzten Polen hin und her und scheint oft genug in Sackgassen zu enden. Doch nichts geht verloren, sondern ein immanentes „Gedächtnis" ermöglicht ein gleichsam spiraliges Vorwärtsschreiten zu einem künftigen Ziel.

[1]) Auch die Stufen von A. v. Scheltema (Zeitschr. f. Ästhetik, 21, 1928) scheinen sich mit unserer Periodisierung zu decken.

DIE EUCHARISTIE ALS ZAUBERMITTEL IM MITTELALTER.

VON PETER BROWE S. J., FRANKFURT A. M.

Man schützte sich durch Beschwörungen vor den Dämonen des Waldes und des Wetters, man „besprach" Wunden, um sie zu schließen, Waffen, um sie zu feien. Man trug Amulette und Zaubersprüche gegen den Teufel und seine Angriffe. Während sich so die einen gegen ihn wappneten, zogen ihn die anderen durch Zauber in ihren Dienst. Man schloß einen Bund mit ihm und gewann so seine Hilfe und seine Kraft.

Auch Sakramente sind als mächtige Zaubermittel verwendet worden. Schon im Frühmittelalter ist häufig vom Mißbrauch des Chrisams berichtet, das der Bischof weihte und mit dem er den Firmlingen übernatürliche Kraft und Gnade gab. In ihm glaubte man einen Schutz zu haben beim Ordal des heißen Eisens oder wenn man mit nackten Füßen über glühende Pflugscharen gehen mußte. „Denn die Verbrecher glauben, wenn sie sich damit gesalbt oder davon getrunken haben, könne ihnen beim Gottesurteil nichts passieren."[1]) Im Beichtspiegel des Bischofs Burchard von Worms (um 1010) steht die Frage: „Hast du Chrisam getrunken, um beim Ordal zu gewinnen?"[2]) Deshalb ordneten seit der Karolingerzeit viele Synoden an, daß dieses Öl gut verschlossen in den Kirchen aufbewahrt werden müsse und Priestern, die es zu Zauberzwecken hergaben, wurden schwere Strafen angedroht.[3])

Das Altarssakrament ist vor der Mitte des 11. Jahrhunderts dafür nicht verwendet worden. Weder Eligius und Bonifazius in ihren Predigten noch Raban Maurus in seinem Buch über „die magischen Künste", weder die Bußbücher noch Burchard von

---

[1]) Konzil von Tours 813, MG Conc. II 289. Ähnlich die Parallelsynoden von Arles und Mainz, ebenda 252; 268.

[2]) Decret. XIX 5; ML 140, 973.

[3]) Ut presbiter, qui s. crisma donaverit ad iudicium subvertendum, postquam de gradu suo expoliatus fuerit, manum amittat. Kapitulare von Aachen (809); MG Capit. I 149; 150. Vgl. Leg. Langob. III t. 27 c. 1.

Worms, die doch viel von Zauberei und Magie reden, machen auch nur die leiseste Andeutung auf diesen Frevel.[1]) Erst als das Volk soviel von der Transsubstantiationswirkung und von blutigen Wandlungswundern hörte, fing es an, die Eucharistie als Zaubermittel zu benützen. Schon Anfang des 12. Jahrhunderts sind aus Frankreich, Deutschland und Italien zahreiche Beispiele bekannt, und in den folgenden Jahrhunderten sind Synoden, Chroniken und Predigten voll von Klagen über dieses Verbrechen.

In zweifacher Weise ist der Zauber verübt worden: um sich etwas zu erwerben oder um anderen etwas zu nehmen; um Schaden abzuwenden oder zuzufügen.

Gleich von Anfang an diente das Sakrament als Liebeszauber. Wenn eine Frau mit der konsekrierten Hostie im Mund ihren Mann oder Liebhaber küßt, wird seine Liebe inniger, und wie unlöslich wird er an sie gefesselt. Peter Damian[2]), Cäsarius von Heisterbach[3]) und viele Chronisten berichten Beispiele dieser Verzauberung. Öfters soll sich dann zum Protest und zur Strafe die Hostie in blutendes Fleisch verwandelt haben; diesen Ursprung schrieb man den Wunderhostien in Montoire, Hasbagne, Wasserleben, Offida, Santarem zu. Auch Alexander III. (1159—1181) erzählt ein solches Wunder von einer Frau, die das Sakrament mit nach Hause genommen hatte, um damit ihren Mann zu küssen und so seine Liebe zu gewinnen. Als sie das ausführen wollte, klebte die Hostie an der Zunge fest und wurde zu Fleisch, das nicht mehr herausgenommen werden konnte. Auf die Anfrage des Bischofs (wahrscheinlich von Sant' Agata de' Goti in Unteritalien), was da zu machen sei, antwortete der Papst, die Frau müsse ihren Frevel bereuen und Buße tun; der Bischof solle für sie beten. Das werde wohl helfen; jedenfalls wisse er keinen anderen Rat.[4])

[1]) Regino von Prüm († 915) sagt zwar: Ut omnis presbyter habeat pixidem aut vas tanto sacramento dignum . . . semperque sit super altare obseratum propter mures et nefarios homines. De synodal. causis I c. 71. Ob unter diesen „nefarii homines" aber Zauberer gemeint sind, ist fraglich.

[2]) Opusc. 34; ML 145, 573.

[3]) Dial. IX c. 6 Sacerdos quidam luxuriosus feminam procabatur. Et cum illius non posset habere consensum, dicta missa corpus Domini mundissimum in ore tenuit, sperans si sic illam deoscularetur, quod vi sacramenti voluntas eius ad suos libitus inclinaretur.

[4]) Mansi, Concilia XXI 1102; Phil. Jaffé, Reg. Pont. Rom. (Leipzig 1885/88) n. 11865. Der Papstbrief ist auch in einige vorgratianische Dekre-

Besonders Lustdirnen verschafften sich das Sakrament, um damit Männer anzulocken und zu bezaubern. „Diese Art von Frauen", sagt Cäsarius von Heisterbach, „geben sich mit Zauberkünsten ab, um heftigere Liebe zu erzeugen."[1]) Es fanden sich auch Priester, die ihnen zu diesem Zweck konsekrierte Hostien gaben oder verkauften.[2])

Wohl erst aus dem 14. Jahrhundert[3]) stammt der Liebeszauber, der in einem Becher, dem poculum oder philtrum amatorium, dem Manne gereicht wurde und in den man auch die Eucharistie hineinmischte. Aus dem Leben der großen Schwedin Birgitta ist ein Beispiel bekannt. „Eine Frau nahm bei der Osterkommunion das Sakrament mit nach Hause, um es in einen Liebestrank zu tun und damit einen Mann zu sündhafter Liebe zu verlocken. Als der Versuch nicht glückte, nahm sie noch ein zweites Mal frevlerisch die Hostie mit, aber als sie sie in den Trank mischen wollte, verschwand sie plötzlich. Von da an vermochte das unglückselige Weib den Leib Christi zehn Jahre lang nicht mehr zu sehen und kein Vaterunser mehr in der Kirche zu beten, obwohl sie es außerhalb der Kirche einigermaßen konnte." Als der Leib der hl. Birgitta 1374 nach Vadstena zurückgebracht war, pilgerte sie hin, berührte ihren Mantel und beichtete reuig ihre Sünden. Sofort konnte sie den Leib des Herrn wieder sehen.[4])

Wie man in späterer Zeit diesen Minnetrank zurechtbraute, schildert der Jesuit Delrio († 1608) in seinen „Disquisitiones

talensammlungen übergegangen. Aem. Friedberg, Quinque compilat. ant. necnon coll. can. Lipsiensis (Lipsiae 1882) 102.

[1]) Dial. IX c. 49.

[2]) In einer Synodalrede des 12. Jahrhunderts heißt es: Solent quidam sacerdotes . . . quasdam coniurationes diabolicas facere, ut mentes mulierculARUM ad amorem suum perverterent vel pretio conducti a mulieribus animos hominum ad amorem earum inflammarent . . . Corpus etiam Dominicum, proh nefandum! tradere dicuntur meretricibus, ut cum illo amicos suos deoscularentur. B. Hauréau, Notices et extraits de quelques ms. latins de la biblioth. nation. (Paris 1890/93) I 245.

[3]) Schon im Frühmittelalter trifft man diesen Liebestrank, aber ohne Beimischung konsekrierter Hostien, so z. B. bei Regino von Prüm, a. a. O. II c. 369. Auch in den sizilianischen Gesetzen Friedrichs II. (1215—1250) heißt es III tit. 70: Poculum amatorium vel quemlibet cibum nocivum, quisquis instruxerit, etiamsi neminem laeserit, impunis non erit. Constitut. regum regni utriusque Siciliae mandante Frieder. imperat. per Petrum de Vinea concinnatae (Neapoli 1786) 215.

[4]) Vita auct. Bertholdo, A. SS. Oct. IV 532.

magicae". Man nimmt eine Hostie, schreibt mit Blut obszöne Worte darauf, legt sie auf den Altar und läßt eine oder mehrere Messen darüber lesen. Man findet immer einen „sacerdos rotundae conscientiae", der sich dazu hergibt. Dann wird die Hostie zu Pulver zerrieben, in einen Trank gemischt und der Person gegeben, die man bezaubern will.[1])

Nicht nur Liebe zu erzaubern, traute das Volk dem geheimnisvollen Sakramente zu; es hielt seine Kraft auch wirksam, um sich zu schützen und Gefahren von Leib und Leben abzuwenden, um Reichtum zu erwerben und Armut abzuwehren. Wo es hinkommt, muß der Teufel weichen, das Glück muß einkehren. Das war der Wahn, an den man glaubte.

Die Hostie feit gegen Schuß und Stich[2]); wenn man sie in der Tasche hat, kann man, ins Wasser geworfen, nicht untergehen.[3])

Aus dem Sentenzenkommentar des Pariser Theologieprofessors Petrus Aureoli O. Min. († 1322) erfahren wir, daß man das Sakrament auch für Heilzwecke oder gegen Sterilität verwendete.[4]) Nach dem hl. Bernhardin von Siena († 1444) schrieb man Bibeltexte oder Zaubersprüche auf drei Hostien aß sie nüchtern an drei aufein-

[1]) III 1 q. 3. Ähnlich Casp. Schottus, Physica curiosa (Herbipoli 1667) IV 5 c. 4, und Joh. Wilh. Wolf, Niederländische Sagen (Leipzig 1843) n. 280.

[2]) Im Sarazenenfeldzug vom Jahre 1212 „eroberten die Franken eine Festung auf wunderbare Weise. Ein Priester ging mit dem Leibe des Herrn allen anderen voran und drang in die Festung ein; mehr als 60 Pfeilschüsse trafen die Albe, die er trug, und doch wurde er nicht verletzt". Alberich von Trois-Fontaines, Chronicon; MG SS. XXIII 894. Von sehr wenigen Beispielen abgesehen, ist aber von der Verwendung der Eucharistie als Schutz für Reise oder Kampf im M. A. nicht die Rede; auch die Heldenepen kennen dieses Mittel nicht; dagegen war der Gebrauch von Reliquien sehr verbreitet. Daß einer in des Teufels Namen Hostien in den Mund nimmt, sie dann verbirgt und dadurch schuß- und hiebfest wird, gehört erst dem 16. Jahrhundert an. Man nannte das „fest und gefroren" oder „hart, kugelfest, notfest" sein. Alemannia 12 (1884) 131. Seinen Höhepunkt erreichte dieser Aberglaube im Dreißigjährigen Kriege. Der Dichter Andreas Gryphius kommt darauf zu sprechen. Bibliothek des Litt. Ver. in Stuttgart, 171 (1884) 410.

[3]) Dieser Glaube herrschte im 14. Jahrh. in Österreich. E. L. Rochholz, Argovia 17 (1886) 129.

[4]) IV d. 9 q. 2. Debet enim hoc sacramentum sumi ad eam intentionem, qua a Christo institutum est, non ad medicinam vel ad maleficium exercendum, et repertum est quandoque de aliquibus vetulabus consulentibus sumi a muliere corpus Christi vel alias secum haberi et in corpore ipso dare operam generationi vel actui consimili.

ander folgenden Tagen und wurde dadurch vom Fieber oder Wechselfieber geheilt.[1]) Bis ins 17. Jahrhundert dauerte dieser Mißbrauch; die Synoden von Herzogenbusch und Köln haben ihn noch 1612 und 1662 verboten.[2])

Häufig war im eigentlichen Mittelalter auch die Verwendung der Eucharistie, um Reichtum zu erwerben oder besonders um Schaden von seinem Vermögen abzuwenden. Ins Kleid genäht, bringt sie Geld und Gut[3]); in einen Baum gelegt[4]) oder zerrieben auf das Feld gestreut, gibt sie Fruchtbarkeit und schützt vor Unwetter. Nach Cäsarius von Heisterbach nahm ein Mädchen aus Kochem, dessen Gartenfrüchte von Raupen ganz vernichtet wurden, an Ostern die Hostie mit nach Hause und zerteilte sie in kleine Stücke, die sie über die Beete hinstreute. Ähnlich machte es eine Frau in Endenich bei Bonn mit dem Ablutionswasser, das ihr ein Priester über das Brot gegossen. Zur Strafe verwandelte es sich in geronnenes Blut. „Denn es ist Gott nicht wohlgefällig, wenn man die Sakramente zu profanen Zwecken verwendet."[5])

Wenn man den Leib den Herrn im Bienenkorb[6]) oder im Stall verbirgt, gedeihen die Tiere und bleiben gesund. Der Zisterzienser Herbert berichtet von einer Nonne, der Christus im Traume gesagt habe: „Sie haben mich zum Schweinehirten gemacht und meinen

[1]) Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde 22 (Berlin 1912) 130. Vgl. Zeitschr. f. deutsche Philologie XVI 196.

[2]) Parochi materias sacramentorum fideliter . . . custodiant et nemini umquam, etiam praetextu medicinae vel tollendi maleficii eas tradant neque medicis hunc eorum usum aegris commendantibus fides adhibeatur. Hartzheim, Concil. Germ. IX 205; 961.

[3]) Herbert O. Cist. (2. Hälfte 12. Jahrh.), De miraculis III c. 29; ML 185, 1374.

[4]) 1260 zählte ein unbekannter Passauer Geistlicher (Albert d. Gr.?) unter anderen Mißbräuchen auch auf: Sacramento eucharistiae derogant . . . qui hoc corpus domini in arbore horti servant ut in Bavaria. Abhandl. der hist. Cl. der Bayer. Ak. d. Wiss., 13 (1877) 243.

[5]) Dial. IX c. 9; c. 25. Diese mißbräuchliche Anwendung der priesterlichen „ablutio", in der etwas von der Eucharistie war, erhielt sich bis ins Spätmittelalter hinein. Ein niederländisches Ms. aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts hat folgendes Mittel gegen die Verzauberung der Milch: Item sacerdos prius celebret missam; qua finita non lavabit manus et sic ibit ad lactibusiam cum stola et thure et aqua benedicta et lavabit manus super scenam, sic quod aqua cadat in lactibusiam, dicens evangelium s. Johannis. Archief voor Neederlandsche Kerkgeschied. 7 ('s Gravenhage 1899) 383.

[6]) Hierher gehört das oft erzählte Bienenwunder, dessen älteste Fassung wohl Peter von Cluny († 1156) berichtet. De mirac. I c. 1; ML 189, 852.

Leib im Stall versteckt, damit ihr Vieh nicht an der Pest erkranke."[1]) Noch weiter gingen die Cyprioten, die den Tieren konsekrierte Hostien zu fressen gaben, um sie dadurch gesund zu erhalten.[2])

Ein irischer Franziskaner, der eine Beispielsammlung für Prediger geschrieben (1275—1279), erzählt, wie eine Engländerin, um ihren Wein gut zu verkaufen, das Sakrament mit nach Hause genommen und in das Faß geworfen habe. Daraufhin sei der Wein verschwunden.[3])

Während in diesen Fällen der bloßen Gegenwart Christi die glückspendende Zauberkraft zugeschrieben wurde, war es in anderen der Teufel, der denjenigen beschützte, der den Leib Christi, seines göttlichen Widerparts, schändet oder verletzt. Zu welch wahnsinnigen Freveltaten dieser Aberglauben führte, zeigt ein Beispiel aus dem süditalienischen Städtchen Sassa, das 1464 von den Neapolitanern belagert wurde und sehr unter dem Mangel an Wasser zu leiden hatte. Um Regen herbeizuzaubern, warfen die Einwohner ein Kruzifix ins Meer; ,,einige verdorbene Priester" führten einen Esel vor die Kirchtür, gaben ihm eine Hostie ins Maul und begruben ihn lebendig. Daraufhin soll ein heftiges Gewitter ausgebrochen sein und ein starker Regen der Not abgeholfen haben.[4])

Hierher gehört auch die nachmittelalterliche Volkssage, nach der gottlose Schützen durch Schändung der konsekrierten Hostie Freikugeln erzaubern können. Wer mit ihr seine Büchse lädt oder auf sie anlegt, während sie der Priester in der Messe hochhält, wird

---

[1]) De mirac. III c. 29; ML 185, 1374. In Doberan soll sich 1201 die Hostie in Fleisch verwandelt haben, weil sie ein Hirte zum Schutze seiner Herde bei sich trug. Stud. u. Mitteil. aus d. Ben.- u. Cist. Orden 12 (1891) 594; Jahrbuch d. Ver. f. mecklenburg. Gesch. u. Alt. 9 (1844) 411.

[2]) Johann XXII. schrieb 1326 an den Patriarchen von Jerusalem über die Einwohner von Cypern: Alii quoque Graeci sunt ibi qui sacramento altaris non communicant nisi eis de Constantinopoli deferatur et nonnulli etiam alii huiusmodi sacramentum in escam iumentis pro sanitate ministrare praesumunt. O. Raynaldus, Annales eccles. 1326 n. 28.

[3]) Der Pfarrer wagte nicht, ihr eine Buße zu geben und schickte sie zu einem Franziskaner, der sie absolvierte; das Delikt war also in dieser Diözese nicht dem Bischof reserviert. A. G. Little, Liber exemplorum ad usum praedicantium, British Soc. of Franciscan Studies 1 (Aberdoniae 1908) n. 99.

[4]) Joa. Jov. Pontanus, De bello Neapolitano libri VI (Haganoae 1530) V GG II.

Zauberschütze und verfehlt nachher nie sein Ziel[1]); aber er darf sich auch nicht warnen lassen, wenn ihm aus der Hostie heraus das Bild des Gekreuzigten entgegentritt. Diese Sagen sind nach einem Vorbild geschaffen, das schon das 15. Jahrhundert bot und das die Zimmersche Chronik folgendermaßen beschreibt: „Wann ainer in der carwochen die 4 passion here und uf ainem bain stande, dieweil die gelesen werden, und nachgends mit ainem bogen . . . drei schutz in ain crucifix thue, so kunde er hernach mit solchem pfeil kain schutz mer felen, sondern treff, was er begere oder darnach er abziele."[2]) Die Sage ist altgermanischen Ursprungs; man wurde Freischütz, wenn man auf die Sonne schoß, auf der dann drei Blutstropfen sichtbar wurden. So wurde auch oft behauptet, daß der Kruzifixus, auf den frevlerisch geschossen wurde, geblutet habe.[3])

Dieser Volksglaube setzte natürlich voraus, daß der Zauberschütze vorher einen Bund mit dem Teufel geschlossen, der ihm diese Schändung des Leibes des Herrn als Vorbedingung abverlangte und ihm dafür versprach, seinen Schuß sicher zu lenken.

Einen solchen Bund nahm man auch an, wenn jemand die Eucharistie als schädigendes Zaubermittel verwandte, um Menschen zu töten oder Gut und Eigentum zu vernichten. Man konnte sich nicht denken, daß jemand so etwas tat oder daß das Allerheiligste schadete, wenn nicht der Satan im Spiele war.

Bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert wird von solchem Schadenzauber nichts berichtet. Die Synode von Gubbio in Mittelitalien (1303) ist eine der ersten, welche gegen dieses Delikt vorgeht. Sie gebietet, die Eucharistie und das hl. Öl gut unter Verschluß zu halten, „damit sie nicht zur Bereitung von Giften gestohlen

---

[1]) Vgl. Anzeiger f. Kunde der deutsch. Vorzeit, her. v. F. J. Mone 7 (1838) 367.

[2]) Her. von K. A. Barack, Bibliothek des Litt. Ver. in Stuttgart 91 (Tübingen 1869) I 432. Vgl. E. L. Rochholz, Tell und Geßler in Sage und Geschichte (Heilbronn 1877) 105. Ein ähnlicher Aberglaube geht dahin, daß derjenige, der einem Kruzifix Arm, Bein oder Kopf wegreißt, an diesem Teil seines Körpers unverwundbar ist. „Man findet deshalb", sagt der Hexenhammer, „heutzutage unter 10 Kreuzen, die am Wege oder im Felde stehen, kaum eines, das noch heil ist". II q. 1 c. 16. Dasselbe behauptet Joa. Eck, Ains Juden büechlein verlegung (1541) c. 20.

[3]) Der Hexenhammer, ebenda; vgl. Zeitschr. f. deutsche Philologie 1 (1869) 91.

werden können".[1]) Am meisten scheint man sie zur Abtreibung der Leibesfrucht benutzt zu haben; denn diese beiden Vergehen sind in vielen Synoden nebeneinander genannt und wohl in Zusammenhang gebracht.[2]) Schon der berühmte Franziskaner Berthold von Regenburg († 1272) hatte in seinen Predigten einigemal von Frauen gesprochen, die das Sakrament an Ostern zurückbehalten, um damit zu morden oder ihre Leibesfrucht abzutreiben.[3])

Gewöhnlich braute man für diesen Schadenzauber ein widerliches Gemisch oder einen ekelhaften Trank zusammen, in den man alles hineintat, was dem Teufel gefallen mochte. Als 1321 die Pest durch die Lande zog, sagte man den Leprosen in Aquitanien nach, sie hätten im Bunde mit den Juden alle Quellen und Brunnen vergiften wollen. „Es wurde ein Gebräu hergestellt", gaben gefolterte Aussätzige an, „aus Menschenblut, Urin und verschiedenen Kräutern", die sie aber nicht nannten. Auch den Leib des Herrn mischte man hinein. Als alles getrocknet war, wurde es zu Pulver zerrieben, in Säckchen getan und in die Brunnen und Quellen geworfen.[4])

Die eigentliche Zeit für solche Scheußlichkeiten kam aber erst um die Mitte des 15. Jahrhunderts, als der Glaube an Hexen, d. h. an Frauen, die mit dem Teufel einen Bund schlossen und von ihm Zauberkraft bekamen, um anderen Menschen zu schaden, groß geworden war und in der folgenden Zeit wie eine Epidemie ganz Europa durchzog und unglaubliche Verirrungen erzeugte. Hadrian VI. schrieb 1523 gegen „die vielen lombardischen Teufelsanhänger beiderlei Geschlechts", „die das hl. Kreuz mit Füßen treten, das Sakrament der Eucharistie mißbrauchen, den Teufel zu ihrem Schutzherrn machen, ihm Ehrfurcht und Gehorsam erweisen und mit ihren Zaubereien ... dem Vieh und den Früchten Schaden zufügen".[5])

---

[1]) Mansi, Concilia XXV 121.

[2]) So die Synoden von Coutances 1300, Rouen 1321, Lucca (Mittelitalien) 1308, Mainz 1310, ebenda 43; 684; 184; 347.

[3]) Ant. E. Schönbach, Zeugnisse Bertholds v. Reg. z. Volkskunde, Sitzungsberichte der phil.-hist. Cl. der Ak. d. Wiss. 142 (Wien 1900) 26.

[4]) So in der von einem Pariser Kanoniker abgefaßten Biographie Johanns XXII.; Steph. Baluzius, Vitae paparum avenions., nouv. édit. par G. Mollat (1916/22) I 133. Ebenso Continuat. chron. Guil. de Nangiaco; H. Géraud, Chronique lat. de Guill. de Nangis (Paris 1843) II 32.

[5]) Bullarium Taurin. VI 24. Auch abgedruckt bei Petr. Gasparri, Codicis iuris canon. fontes (Romae 1923) I n. 78.

In den Hexenprozessen ist von diesem Schadenzauber und den Zaubertränken oft die Rede. Das Bild, das Shakespeare in seiner Hexenküche entworfen hat, könnte einer der unzähligen Gerichtsverhandlungen entnommen sein, bei denen die Folter solche Geständnisse erzwang.

Sehr häufig muß die Kröte, die ja von jeher als giftig und als des Teufels Lieblingstier galt, für diese Tränke die konsekrierten Hostien verschlingen oder mit ihrem Hauche vergiften.[1]) ,,Eine Kröte, die man damit gefüttert hatte'', so beschrieb man vor dem Gericht in Arras 1459 das scheußliche Gemisch, ,,wurde getötet und zusammen mit den gepulverten Knochen eines Gehängten, dem Blute kleiner Kinder und einigen Kräutern zu einer Salbe verrieben'', mit der sich die Hexen einschmierten, und die ihnen zum Flug auf den Teufelssabbat magische Kräfte gab.[2]) Zu der Messe, die auf diesem Satansfest gehalten wird, ,,bringen sie konsekrierte Hostien mit und opfern sie ihrem Meister'', wie der Dominikaner Bartholomäus de Spina sagt; ,,sie überhäufen sie mit Schimpf und blasphemischem Spott und können sie zum Schlusse nicht mehr wiederfinden''.[3])

Fast immer, wenn bei den unzähligen Verhandlungen von diesem Sabbat die Rede war, wurde den Hexen auch diese Besudelung des Altarssakramentes vorgeworfen und den armen Opfern das Geständnis des Frevels erpreßt.[4]) Auch die Theologen haben daran geglaubt und die Anklage übernommen. Ähnlich wie die

[1]) Mémoires de Jacques Du Clercq, c. 23. Ein Priester aus der Nähe von Soissons ließ 1461 durch eine Zauberin ein Pulver gegen seinen Feind herrichten, dessen Bereitung sie ihm folgendermaßen beschrieb: Baptisés ce crapaux et lui donnéés tout le fait du s. sacrement de baptesme, comme on fait à ung enfant; après ce, lui baillés à manger et user d'une hostie sacrée ou précieuse corps de Jésus-Christ . . . Die Sache wurde bekannt; die Hexe wurde verbrannt, der Pfarrer kam durch Bestechung frei. Buchon, Coll. de Chron. nation. franç. 39 (1826) 105. Martin Delrio sagt: Hodierno tempore ad hostile veneficium bufones baptizant et eis . . . venerabilem eucharistiam exhibent deglutiendam. A. a. O. (oben S. 137). Auch Henricus Institoris sagte im Hexenhammer, er habe das selbst in verschiedenen Prozessen gehört. II q. 1 c. 5. Statt der Eucharistie nahm man auch wohl das am Sonntag geweihte Brot zur Fütterung, so in Arras 1349. Du Cange, Glossar. med. et inf. Latinitatis (Paris 1840/50) unter ,,panis benedictus''.

[2]) Mém. de Jacq. Du Clercq, a. a. O. 20.

[3]) Quaestio de strigibus et lamiis (geschr. 1523), c. 19.

[4]) Beispiele bei Jos. Hansen, Quellen u. Untersuch. z. Gesch. des Hexenwahns u. der Hexenverfolgungen im Mittelalter (Bonn 1901).

berühmten Karmeliter von Salamanca (Mitte des 17. Jahrh.) sagten viele: „Die Eucharistie, die die Hexen bei der Kommunion im Munde behalten, treten sie vor den Augen Satans mit Füßen und beschmutzen sie mit tausend Schmähungen, um so ihrem Meister ein genehmeres Opfer zu bringen".[1])

Volk und Gebildete, Laien und Geistliche, Katholiken und Protestanten haben an die Möglichkeit und Wirklichkeit des Hexenzaubers, des Teufelsdienstes und seiner Scheußlichkeiten geglaubt. In den Dekreten der Bischöfe und Päpste war dieser Glaube selbstverständliche Voraussetzung; weltliche und geistliche Richter gründeten auf ihn ihre Urteile und Strafen. Der Hexenhammer[2]), der diejenigen, welche die Existenz von Hexen und ihren Bund mit dem Teufel leugneten, zu den Häretikern zählte, war anerkannte Autorität. Nach seinem Prozeßrecht führten die Richter die Verhandlung; die Theologen zitierten ihn und entnahmen ihm ihre Beispiele. Gewiß, sie haben anerkannt, daß auch Lug und Trug vorliegen könne, daß der Teufel zuweilen nur Phantasie- oder Traumbilder hervorbringe, von denen die Frauen dann meinten, sie tatsächlich erlebt zu haben, aber daß in den meisten Fällen die Hexen wirklich auf den Sabbat fliegen und dort scheußliche Orgien treiben, war ihnen „die richtige und allgemeine Lehre".[3]) Sie haben diese Fragen sehr ernst genommen und ausführlich behandelt; erst gegen Mitte des 19. Jahrhunderts ist das Thema aus den meisten Lehrbüchern verschwunden.

* * *

[1]) Cursus theol. mor., XXI c. 11 punct. 11 § 2.

[2]) Der Hexenhammer, malleus maleficarum, wurde 1487 zum erstenmal gedruckt; bis 1569 erlebte er 29 Auflagen. Die beiden Dominikaner Henricus Institoris und Jakob Sprenger, die Innozenz VIII. i. J. 1484 zu Inquisitoren für Oberalemannien und die Rheinprovinzen ernannt hatte, waren seine Verfasser. Vgl. E. K. Haller, Die Hexenprozesse u. der hl. Stuhl, Kathol. Schweizer Blätter 8 (1892) 216; Jos. Hansen, Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter (München 1900) 473.

[3]) „Vera et communis Doctorum sententia" sagen die Salmanticenses, a. a. O. § 1. Ebenso beispielsweise die Belgier Leon. Lessius S. J. († 1623), De iustitia II c. 44 dub. 3 und Franc. Sylvius († 1649), I q. 51 a. 2; die Spanier Fr. Suarez S. J. († 1617), De religione III l. II de superstit. c. 16 und Ferd. Castropalao S. J. († 1633), Op. mor. XVII d. 1 punct. 10. Die deutschen Jesuiten Ad. Tanner († 1632), Theol. scholast. III d. 4 q. 5. dub. 1 und Frid. Spee († 1635), Cautio criminalis dub. 1 haben mutig und energisch gegen die Hexenprozesse geschrieben, aber den Glauben an die

Wie wurden die Zauberer und Hexen, die die Eucharistie mißbrauchten und schändeten, bestraft?

Schon seit Anfang des Frühmittelalters wurden die Zauberer gerichtlich verfolgt, nicht nur, wenn sie anderen Schaden zufügten, auch die Zauberei in sich wurde gestraft. Trotzdem fanden diese Gesetze auf den Mißbrauch des Altarssakramentes zunächst keine Anwendung. In all den Fällen, die im 11. und 12. Jahrhundert in den Chroniken erzählt und von Peter Damian, dem Zisterzienser Herbert und anderen berichtet werden, ist auch nicht einmal andeutungsweise von einer Bestrafung die Rede. Die Leute hatten ja aus einem abergläubischen Zutrauen zu dem geheimnisvollen Sakramente gehandelt, das der Beichtvater vielleicht durch eine Buße sühnen konnte, das aber in sich noch kein Strafdelikt bildete. Man wird oft getan haben, was noch 1228 Gregor IX. dem Bischof von Alatri (Mittelitalien) anriet, der wegen eines solchen Falles bei ihm angefragt hatte. Die Frau habe „mehr aus Einfalt als aus Bosheit gehandelt", und er solle ihr deshalb keine große Buße geben[1]).

Erst als man im 13. Jahrhundert den Ketzern auch Beschimpfung der Eucharistie in ihren Versammlungen nachsagte, als man immer mehr die Zauberer und Hexen mit dem Teufel in Verbindung brachte, fing man an, diese Zauberdelikte als Abfall vom Glauben, als Eintritt in sein Reich anzusehen und die vorhandenen Gesetze auf sie anzuwenden. Aber sollten alle Zauberer ohne Ausnahme als Häretiker oder Anhänger der „synagoga Satanae" gelten? Sollte also immer auch die Inquisition zuständig sein? Es entstanden darüber viele Meinungsverschiedenheiten und Kom-

Existenz von Hexen und ihren Bund mit dem Teufel haben sie geteilt. Auch der hl. Alphons von Liguori spricht von einer „sententia communis" und nennt die gegenteilige Meinung „perniciosa ecclesiae"; Theol. mor. III tract. 1 c. 1. Benedikt XIV. scheint die Frage unentschieden zu lassen; De serv. Dei beatificatione IV 1 c. 3 n. 3. Viele Texte über den Hexenglauben der Theologen sind zusammengestellt bei Jos. Hansen, a. a. O. (oben S. 142 Anm. 4) 38—359. Ausführlich handeln über den Teufelsdienst und den Hexensabbat Jos. von Görres, Die christl. Mystik (Regensburg 1879/80) V; M. J. Ribet, La mystique div. distinguée des contrefaçons diabol. et des analogies hum. (Paris 1879/83) III; Jakob Grimm, Deutsche Mythologie (Berlin 1875/78) I 894. Andere Literatur Kirchen-Lexikon, 2. Aufl. V 2003 und Realenzyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche, 3. Aufl. VIII 30.

[1]) A. S. Propyl. ad 7 tomos Maii, C 36**.

petenzkonflikte, teils mit den bischöflichen, teils mit den weltlichen Gerichten, die ja diese Zauberdelikte auch vor ihr Forum zogen. Deshalb schrieb Alexander IV. 1258 und 1260 allen italienischen Inquisitoren aus dem Franziskaner- und Dominikanerorden, sie sollten sich mit ,,Sortilegien und magischen Künsten" nur dann abgeben, wenn sie ,,sicher nach Häresie schmeckten", sie aber sonst den zuständigen Gerichten überlassen.[1])

Aber wann war das der Fall? War Zaubermißbrauch der Eucharistie immer und ohne weiteres auch Häresie? Darüber herrschte noch lange Unklarheit. Deshalb richtete 1320 der Dominikanerkardinal Wilhelm Petri Godin im Auftrag des Papstes an die Inquisitoren von Toulouse und Carcassonne einen Erlaß, in dem ihre Vollmachten auch auf diesen Fall ausdrücklich ausgedehnt wurden.

,,Unser Herr Papst Johann XXII. . . . befiehlt Euch, mit seiner Autorität gegen alle einzuschreiten, die dem Teufel Opfer bringen, ihn anbeten oder sich seinem Dienste weihen. Sie geben ihm ein Schriftstück darüber . . . oder schließen mit ihm einen ausdrücklichen Vertrag oder verschaffen sich irgendein Bild oder etwas anderes, um ihn zu binden, und verüben dann unter seiner Anrufung Zaubereien. Oder sie mißbrauchen das Sakrament der Taufe und taufen ein aus Wachs oder sonst einem Stoff gemachtes Bild . . . Andere Zauberer bedienen sich . . . der konsekrierten Hostie und der anderen Sakramente und mißbrauchen Materie und Form zu ihren magischen Künsten. Alle diese Frevler könnt ihr zur Untersuchung fordern und gegen sie vorgehen; nur müßt ihr die Rechte der Prälaten achten, die sie nach den Canones in Ketzersachen haben. Der Papst dehnt die Gewalt und die Privilegien, die den Inquisitoren in Ketzerangelegenheiten gegeben sind, auch auf alle diese Fälle bis auf Widerruf aus.[2])

Auch nach der Glosse zum obigen Dekret Alexanders IV. sind diejenigen als Ketzer zu betrachten, ,,qui praedicta faciunt cum corpore vel sanguine Christi". Trotzdem hat die Inquisition im 14. Jahrhundert nur einige wenige Urteile gegen solche Verbrechen

---

[1]) Bullarium dipl. et privil. s. rom. pontif. (Aug. Taurin. 1857/60) III 663. Durch die Aufnahme in die Dekretalensammlung Bonifaz VIII. (1298) ist diese Verordnung gemeines Recht geworden. V 2 c. 8.

[2]) J. M. Vidal, Bullaire de l'inquisit. franç. au 14e siècle (Paris 1913) n. 30bis. Vgl. auch n. 103; 72bis. Das obige Schreiben steht auch bei Odor. Raynaldus, Annales eccles. 1320 n. 31.

erlassen. Wenn das Zauberdelikt allein in Frage kam, sind die Prozesse doch vor dem bischöflichen oder weltlichen Gericht geführt worden. Aber man nahm schon in dieser Zeit viel leichter Ketzerei oder einen Bund mit dem Teufel an als früher, und weil man solchen Mißbrauch des Fronleichnams als Indizium dafür wertete, forschte man nach, ob er vorhanden war.

In dem Hand- und Formelbuch, das der Dominikaner Bernard Gui, der von 1305—1323 als Inquisitor gegen die Albigenser tätig war, für seine Kollegen verfaßte, heißt es: „Es muß besonders auch über den Leib Christi gefragt werden . . . ebenso ob die Eucharistie, der Chrisam oder das hl. Öl aus der Kirche gestohlen wurde".[1] Die Ketzer, die der Zauberei verdächtig waren, mußten in der Schwurformel u. a. auch dieses Verbrechen abschwören.[2]

Die Strafen, welche das Inquisitionsgericht verhängte oder verhängen ließ, waren verschieden, je nachdem noch andere Vergehen mit dem Zaubermißbrauch verbunden waren oder nicht: Bußwallfahrten, Auspeitschung, zeitliches oder lebenslängliches Gefängnis. Im 14. Jahrhundert war damit, wenigstens in Südfrankreich, zuweilen die entehrende Verpflichtung verbunden, auf allen Kleidern zwei gelbe, hostienförmige Filzstreifen zu tragen, den einen auf der Brust, den anderen zwischen den Schultern.[3]

In schweren Fällen wurde das Vergehen vom weltlichen Richter meistens mit dem Feuertode geahndet, der ja schon in früheren Zeiten die eigentliche Strafe für Zauberer gewesen war. So wurden nach dem Strafrecht von La Hulpe bei Brüssel (1230)[4] und von

[1]) Das geht aus der Liste der Hexenprozesse bei Jos. Hansen klar hervor, a. a. O. 445.

[2]) Practica inquisit. heret. pravit., publ. par C. Douais (Paris 1886) V c. 6 n. 2 und c. 7 n. 12.

[3]) In der Verurteilungsformel, die Bernard Gui O. Pr. gibt, heißt es: Talem N. ad perpetuum muri carcerem . . . condempnamus . . . portetque perpetuo in omni veste sua superiori figuram unius hostie rotunde de filtro crocei coloris ante pectus et aliam retro inter spatulas; sine quibus apparentibus intra vel extra domum seu carcerem deinceps non incedat, in detestationem commissi criminis circa hostiam consecratam et ut sit ei in velamen et confusionem oculorum et aliis in exemplum. Ebda. III c. 43.

[4]) Si quae mulier per scabinos convicta fuerit vel in facto reprehensa, quod per magicam et malam artem mulieris praegnantis partum deperire fecerit vel alicui per cibum et potionem mortem vel mortis periculum intulerit, vel de ss. ecclesiasticis sacramentis rem nefandam gesserit, vel incendiaria fuerit, infra cistam debet comburi. Jan de Klerk, Brabantsche Yesten I, Coll. de chron. belges inédites IV 1 (Bruxelles 1839) Cod. dipl. n. 28.

Diest (1292)[1]) diejenigen verbrannt, „welche ruchlos mit den Sakramenten der Kirche umgehen".

Als Beispiel sei eine für die Geschichte des mittelalterlichen Aberglaubens bezeichnende Schandtat angeführt, die 1323 von dem Zisterzienserabt von Cercanceaux (bei Nemours, Diöz. Sens) in Verbindung mit mehreren Regularkanonikern und anderen Gehilfen begangen wurde. In einer Kiste vergruben sie einen Kater und gaben ihm als Futter nur konsekrierte Hostien, die durch Krötenhauch „vergiftet" waren. Nach neun Tagen wollten sie das Tier töten, das Fell abziehen und in Stücke schneiden. Wer einen solchen Streifen bei sich trug, meinten sie, hatte die Zaubermacht, bei Gericht immer zu siegen, alles Verlorene wiederzufinden, jederzeit den Teufel Berich rufen zu können usw. Ihr Frevel wurde zufällig entdeckt; die Laien wurden verbrannt, die Geistlichen degradiert und zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt.[2])

Vom Anfang des 14. Jahrhunderts an sind auch viele Fälle bekannt, in denen Frauen wegen Mißbrauchs der Eucharistie den Feuertod erlitten; in den folgenden Jahrhunderten werden Männer dieses Verbrechens nur noch selten beschuldigt.[3])

Außer durch gerichtliche Verfolgung suchte die Kirche noch auf andere Weise die Zauberei, Wahrsagerei und andere „Teufelskünste" zu bekämpfen und zu unterdrücken. Von manchen Bischöfen wurde über die Täter, auch wenn ihr Vergehen nichts mit Häresie zu tun hatte, schon seit dem Anfang des 12. Jahrhunderts[4]) die Exkommunikation ausgesprochen, zuweilen mit der Begründung, daß es weit um sich gegriffen habe und Magier aller Art die Leute verführten. So erließ das Provinzialkonzil von Mainz im Jahre 1261 die Verordnung: „Wir belegen mit der Exkommunikation

---

[1]) Gust. van Coetsen, Du droit pénal dans le Brabant au 13e siècle, Messager des sciences hist., des arts et de la bibliogr. de Belgique (Gand 1855) 485.

[2]) Giul. Procurat. Egmond. chronicon, ed. C. P. Hordijk, Werken uitgegeven door het Hist. Genootschap te Utrecht III 20 (Amsterdam 1904) 128. Ähnlich bei Guil. de Nangiaco Continuat., a. a. O. (oben S. 141 Anm. 4) II 48.

[3]) Über die Fragen, warum sich Frauen viel mehr als Männer mit Zauberei und Hexerei abgeben, haben die Theologen seit Alexander von Hales viel geschrieben. Vgl. Jos. Hansen, a. a. O. 416; Nik. Paulus, Histor. Jahrbuch 29 (1908) 72; Sigm. Riezler, Zeitschr. d. Sav. Ges. f. Rechtsgesch., Kanon. Abt. 1 (1911) 411.

[4]) So die Synode von London 1125, Rouen 1189. Mansi, Concilia XXI 332; XXII 586.

und dem Anathem alle Zauberer und verbieten streng, daß sie von irgend jemand anders als von ihrem eigenen Bischof absolviert werden, ausgenommen, wenn sie in Todesgefahr sind. Diese Exkommunikationssentenz soll jeden Sonn- und Festtag von den Geistlichen in ihren Kirchen und Kapellen verlesen werden".[1]) Eine ähnliche Bestimmung traf 1375 auch die Synode von Utrecht, wo Zaubereien jeder Art sehr häufig waren.[2])

Daß der Zaubermißbrauch der Sakramente als eigenes Delikt herausgehoben und namentlich mit der Exkommunikation bedroht wurde, findet sich seit dem Ende des 13. Jahrhunderts, z. B. in den Bistümern Tournai (13. Jahrh.)[3]), Ofen 1279[4]), Lüttich 1287[5]), Pavia 1297[6]), Cambrai um 1300[7]), Rouen 1321, Ferrara 1332, Padua 1339.[8])

Noch häufiger sind die Bischöfe auf andere Weise vorgegangen. Sie haben das Recht, von dieser Sünde im Beichtstuhl loszusprechen, den Priestern entzogen und sich oder ihrem Stellvertreter vorbehalten, d. h. sie haben den frevlerischen Gebrauch der Sakramente auch in Fällen, die nicht „nach Häresie schmeckten", zu einem Reservatfall gemacht. Seit Anfang des 13. Jahrhunderts treffen wir solche Verordnungen. So wurde in den Diözesenstatuten von Sitten (Wallis) um 1219 den Priestern befohlen, „alle diejenigen zum Bischof oder Pönitentiar zu schicken, die schwere

---

[1]) Hartzheim, Concil. German. III 604.

[2]) Archief voor de geschied. van het aartsbisdom Utrecht 17 (1889) 131.

[3]) Alle 14 Tage mußte „en langue romanne" u. a. auf der Kanzel verkündet werden: Quiconcques du corps Jesu Christ ou de cresme ou d'aultre sacrement font sorcheries . . . tous sont eskemeniet. Paul Fredericq, Corpus document. inquisit. haeret. pravit. Neerlandicae (Gent-'s Gravenhage 1889/1906) I n. 158.

[4]) Das ungarische Nationalkonzil erließ unter dem Vorsitz eines päpstlichen Legaten u. a. die Bestimmung: Excommunicamus sortilegia vel maleficia de Sacramentis ecclesie facientes. Zugleich war die Sünde dem Bischof reserviert. Rom. Hube, Antiquiss. constitut. synod. prov. Gneznensis (Petropoli 1856) 133.

[5]) Edm. Martène, Thesaurus nov. anecdot. (Paris 1707) IV 832.

[6]) c. 13. Item excommunicamus . . . omnes sacerdotes et clericos et laicos quoscumque, qui corpus Christi, chrisma vel oleum s. alicui viro vel mulieri dederint vel qui receperint, nisi in sacramento. Concilia Papiensia coll. a Joa. Bosisio (Papiae 1852) 151.

[7]) Edm. Martène, Vet. script. et monument . . . ampliss. collectio (Paris 1729/33) VII 1302.

[8]) Mansi, Concilia XXV 684; 922; 1141.

Sünden begangen haben, z. B. Mord, Sakrileg mit dem Leib Christi, dem Chrisam und dem hl. Öl".[1]) Besonders in den Ländern, in denen die Zauberei ein verbreitetes Laster war, in Deutschland[2]), Frankreich, Norditalien[3]), ergriffen Bischöfe und Synoden oft diese Maßregel.

In Frankreich war, um nur aus dem 13. Jahrhundert einige Beispiele zu nennen, das Verbrechen in den Diözesen Sisteron[4]), Le Mans, Nîmes, Cahors, Rodez, Tulle[5]), Cambrai[6]), Saintes[7]), Rouen[8]) reserviert, meistens unter der Formel: „Wer Zauber mit dem Chrisam oder mit dem Leib Christi getrieben", kann nur vom Bischofe selbst losgesprochen werden.

In englischen Diözesanstatuten findet man diesen Reservatfall nicht[9]); damit stimmt überein, daß auch Zaubereien mit der Eucharistie sehr selten erwähnt werden. Dagegen heißt es gegen Ende des 14. Jahrhunderts in den Statuten des schwedischen Bistums Sinköping: „Dem Bischof vorbehalten sind die Sünden der Zauberer und aller derjenigen, die die Hilfe des Teufels anrufen, um einen Diebstahl zu entdecken oder die den Leib Christi mißbrauchen, um Frauen zu bezaubern oder sonst zu irgendeinem Zweck."[10])

* * *

---

[1]) Doc. rel. à l'hist. du Vallais, publ. par J. Gremaud I; Mém. et doc. publ. par la Soc. de la Suisse romande 30 (Lausanne 1876) 211.

[2]) Trier 1227; Mansi, Concil. XXIII 28. „Breslau 1248 und 1290, „quia multa maleficia . . . in ss. corpore D. J. Chr. . . . perpetrantur"; M. de Montbach, Stat. synod. dioec. s. eccl. Wratislav. (Breslau 1885) 4, 321. Salzburg 1275, Lüttich 1287; Mansi Concilia XXIV 150, 889. Utrecht 1310; Hartzheim, Concil. Germ. IV 170. Brandenburg 1380; Ad. Fr. Riedel, Codex diplomat. Brandenburg. I 8 (1847) n. 328 § 12. Sehr häufig in deutschen Synoden des 15. Jahrh. z. B. Eichstätt 1447; Wilh. v. Reichenau, Stat. synod. Eystet. (Eustadii 1484) F. VII. Bamberg 1491; Hartzheim a. a. O V 631.

[3]) Mailand 1311; L. A. Muratori, Rer. Ital. Script. (Mediolani 1723f.) IX 574. Padua 1339; Mansi, Concil. XXV 1141. Florenz 1346, Lucca 1351, Benevent 1378; ebda. XXVI 69, 283, 622. Auch in Spanien wurde dieser Reservatfall aufgestellt, so auf dem Provinzialkonzil von Toledo 1323; Jos. S. de Aguirre, Coll. max. concil. omn. Hispaniae et novi orbis (Rom 1693) III 575. Tarragona 1335; J. L. Villanueva, Viage lit. à las iglesias de España (Madrid 1803f.) XX 174.

[4]) Martène, a. a. O. (oben S. 148 Anm. 5) IV 1085.

[5]) Martène, a. a. O. (oben S. 148 Anm. 7) VII 1380, 1035, 693.

[6]) Hartzheim, Conc. Germ. IV 73. [7]) Mansi, Concil. XXIV 380.

[8]) Ebda. XXIII 392, 395; XXV 684.

[9]) Oben S. 139 Anm. 3.

[10]) H. Reuterdahl, Stat. synod. vet. eccl. Sveogothicae (Lundae 1841) 81.

Wie aus diesen vielen bischöflichen Verordnungen hervorgeht, war der Zaubermißbrauch der Eucharistie ein während des ganzen Mittelalters weit verbreitetes Laster; auch Theologen, wie z. B. der französische Dominikaner Guilelmus Peraldus († um 1270) in seiner vielgelesenen „Summa aurea", behaupteten, „daß der Frvel mit dem Leib Christi von vielen begangen werde"[1]; Berthold von Regensburg († 1272) predigte gegen die „zouberaerinne, die mit im zoubernt"[2].

Da drängt sich die Frage auf, wie verschafften sie sich denn die konsekrierten Hostien? Wurden sie ihnen von ruchlosen Priestern gegeben oder verkauft? Auch das kam vor, aber doch nicht gerade häufig.[3] Bei der Visitation seiner Pfarrer mußte der Abt von Monte Cassino untersuchen, „ob durch ihre Nachlässigkeit irgendein Zauber mit dem Leib Christi oder mit den anderen Sakramenten verübt wurde, oder ob sie dazu Rat und Hilfe geleistet haben".[4] In der toskanischen Diözese Lucca wurde 1351 die Exkommunikation Geistlichen angedroht, „welche die Eucharistie, den Chrisam und das hl. Öl zu irgendeinem Zwecke hergeben".[5]

Meistens haben sich die Frevler das Sakrament auf andere Weise verschafft. Immer wieder lesen wir, daß Frauen[6] bei der Kommunion die Hostie nicht schlucken, sondern aus dem Munde herausnehmen oder in ihr Brusttuch gleiten lassen und mit nach Hause bringen. Deshalb findet sich in Summen und Pastoralbüchern öfters die Anweisung, beim Kommunionausteilen an Frauen sehr vorsichtig zu sein. Der Hexenhammer sagt darüber: „Allen Pfarrern und Geistlichen wird häufig eingeschärft, ja achtzugeben, daß die Frauen beim Kommunizieren den Mund ganz

[1]) Summa virt. ac vitiorum, II De superbia c. 36.

[2]) Franz Pfeiffer, Berthold v. Reg. (Wien 1862) I 454.

[3]) Oben S. 136.

[4]) E. Gattula, Hist. abb. Cassin. per seriem distributa (Venetiis 1733) II 464. Diese Visitationsordnung stammt aus der 2. Hälfte des 13. Jahrh.

[5]) Mansi, Concil. XXVI 281.

[6]) Seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts wird das Zurückbehalten der Hostie fast nur Frauen und seit dem 15. Jahrhundert — von Dienstmädchen, die bei Juden in Stellung waren, abgesehen, — fast nur alten Frauen oder Hexen nachgesagt. Aber Ausnahmen kamen immerhin vor. So heißt es 1512 in den Stadtrechnungsbüchern von Deventer, ein Mann habe an Ostern dreimal die Kommunion empfangen, aber die beiden letzten Male „sonder spoelinge", um mit den zurückbehaltenen Hostien zu zaubern. Overijsselsche Almanak voor Oudheid en Letteren 7 (Deventer 1842) 83.

öffnen und die Zunge weit herausstrecken, ohne das Brusttuch nach oben zu halten. Je mehr Sorgfalt verwendet wird, desto eher wird man die Hexen entdecken."[1])

Auch daß die Sitte, nach der Kommunion den Mund mit Wein ausspülen zu lassen, bis ins 17. und 18. Jahrhundert anhielt, ist zum Teil auf diese Besorgnis zurückzuführen. In seinem Traktat über das priesterliche Amt schreibt ein Anonymus am Ende des 13. Jahrhunderts: ,,Der Geistliche soll die Kommunizierenden auffordern, mindestens dreimal von dem Kelch zu trinken, nicht als ob das eine geheimnisvolle Bedeutung hätte, sondern damit der Mund gut ausgespült wird und keine Hostienteilchen zwischen den Zähnen zurückbleiben, und damit Zauberinnen nicht so leicht das Sakrament im Munde behalten können. Öfters haben wir gehört, daß sie das für irgendeine Zauberei getan haben."[2])

Die Angst vor diesem Frevel machte viele Geistliche gegen die öftere Kommunion älterer Frauen mißtrauisch und war Mitveranlassung, sie nur an Ostern zuzulassen. Öfters wird erzählt, daß sie an diesem Tage mehreremal kommunizierten und so zwei oder drei Hostien bekamen.

Eine dritte Art, konsekrierte Hostien zu bekommen, war der Diebstahl. Es ist uns heute unbegreiflich, wie oft im Mittelalter in die Kirchen eingebrochen und das Sakrament geraubt wurde. Die leichtsinnige Art, die Taube unverschlossen über dem Altar aufzuhängen oder den Behälter irgendwohin zu stellen, erleichterte den Dieben ihr Verbrechen sehr. Natürlich war es ihnen oft nur um die silberenen oder vergoldeten Gefäße und Kelche zu tun, aber sehr häufig galt der Einbruch auch den konsekrierten Hostien. Man verkaufte sie den Zauberern und Hexen oder zauberte selbst damit. In manchen Fällen erhielt man sie wieder und baute an der Stelle, wo sie geschändet worden waren oder wo sie aufgefunden wurden, eine Sühnekapelle, die nicht selten das Ziel vieler Wallfahrer wurde, so 1319 in Göttingen.[3])

Diese häufigen Diebstähle waren mit Veranlassung, daß man seit dem Frühmittelalter darauf drang, den Chrisam, das hl. Öl

[1]) II q. 1 c. 5.

[2]) Als opusc. 65 ,,de officio sacerdotis" in manchen Ausgaben der ,,Opuscula" des hl. Thomas gedruckt.

[3]) U. B. der Stadt Göttingen, U. B. des hist. Ver. in Niedersachsen 6 (1863) n. 90, 91.

und die Eucharistie geschützt und verschlossen aufzubewahren. Dadurch ist auch der berühmte Kanon veranlaßt worden, den das Laterankonzil vom Jahre 1215 erlassen hat. „Wir verordnen, daß in allen Kirchen der Chrisam und die Eucharistie unter gutem Verschluß aufbewahrt werden, damit keine frevlerische Hand an sie rühren kann, um schaudererregende und ruchlose Dinge damit zu tun. Wenn der Geistliche, dem diese Bewahrung obliegt, die Sakramente ohne Verschluß gelassen hat, soll er drei Monate lang suspendiert sein; falls aber durch seine Sorglosigkeit irgendein Frevel damit geschieht, soll er noch strengere Strafe erhalten."[1])

Ungefähr zur selben Zeit hatte auch Erzbischof Engelbert von Köln (1216—1225) angeordnet, daß das SS. eingeschlossen werde, weil Häretiker in mehrere Kirchen eingebrochen waren, Hostien gestohlen und verunehrt hatten.[2])

Jener Konzilkanon ist in die Dekretalensammlung Gregors und von da in unzählige Diözesanstatuten der folgenden Jahrhunderte übergegangen[3]); auch Summen und Pastoralbücher haben ihn wiederholt und oft noch ausdrücklich beigefügt, „damit keine Zauberei mit dem Sakramente verübt werden könne".[4])

Auch Jakob Pantaleon hatte 1248 als Legat in Polen eine ähnliche Verordnung erlassen und sie 1263 als Papst erneuert.[5])

Trotzdem ist der Kanon sehr schlecht befolgt und das Sakrament vielerorts unverschlossen oder nachlässig aufbewahrt wor-

[1]) c. 20. Statuimus ut in cunctis ecclesiis chrisma et eucharistia sub fideli custodia, clavibus adhibitis, conserventur, ne possit ad illa temeraria manus extendi ad aliqua horribilia vel nefaria exhibenda. Si vero is, ad quem spectat custodia, ea incaute reliquerit, 3 mensibus ab officio suspendatur et, si per eius incuriam aliquid nefandum inde contigerit, graviori subiaceat ultioni. Decret. Gregor. III 44 c. 1.

[2]) Cäsarius v. Heisterbach, Dial. IX c. 52.

[3]) Mainz 1233; Zeitschr. f. d. Gesch. des Oberrheins 3 (1852) 136. Würzburg 1298; Mansi, Concilia XXIV 1189. Rouen um 1235, Le Mans 1247, Nîmes 1284; ebenda XXIII 376, 753, XXIV 536. Durham 1255; ebenda XXIII 896. In diesen Statuten ist als Begründung der Mißbrauch der Eucharistie angegeben, dagegen lassen sie englische Synoden zuweilen weg, z.B. Canterbury um 1236; Coventry um 1237 gibt wohl den Zauber mit dem Chrisam, aber nicht mit der Eucharistie als Grund an. Ebenda XXIII 419; 430.

[4]) So in der Summa des Henricus de Segovia (†1271), III de cust. euch. 1.

[5]) Die Sakramente müssen eingeschlossen werden, „quia multa maleficia in s. fontibus quibus parvuli baptizantur ac in ss. Corpore D. n. J. Chr. ac in s. Chrysmate perpetrantur". Codex diplomat. Maioris Poloniae 1 (Posnaniae 1877) n. 274.

den. Zum besseren Schutz verordneten in manchen Diözesen die Bischöfe, daß die Pfarrkirchen nach dem Gottesdienste geschlossen sein mußten. Zuweilen nahmen die Geistlichen das SS. auch wohl mit in ihre Wohnung; zufällig wissen wir das von dem Pfarrer des toskanischen Städtchens Cortona, ,,wo Zauberinnen es oft aus der Kirche entwendeten''.[1])

Dieser Hostiendiebstahl wurde vom weltlichen und geistlichen Gericht gestraft[2]); nur die Art, wie er behandelt wurde, war verschieden. In einigen Rechten wurde er als Ketzerei betrachtet oder als selbstverständlich unterstellt, daß der Dieb auf Antrieb des Teufels gehandelt habe. Deshalb drohten viele Gesetze den Feuertod an, der ja die Strafe war, den die Inquisition und die weltlichen Richter um diese Zeit über die Ketzer verhängten. ,,Wer gotes leichnam stilt, den schol man prennen als ein chetzer'', erklärte ein Brünner Schöffenspruch des 14. Jahrhunderts.[3])

In manchen späteren Rechten wurde das Delikt nicht mehr als Ketzerei, sondern als qualifizierter Diebstahl, als Sakrileg angesehen und ebenfalls mit dem Feuertode geahndet. ,,Item stelen van geweichten dingen oder stetten'', sagt die peinliche Gerichtsordnung Karls V. (1532), ,,jst schwerer, dann andere diepstall ... Item so einer ein Monstranzen stillt, da das hl. Sacrament des altars jnnen ist, soll mit dem feur vom leben zum todt gestrafft werden''.[4])

Als im 17. Jahrhundert diese Diebstähle sich häuften und von den weltlichen und geistlichen Gerichten lässiger und milder behandelt und oft nur mit kirchlichen Strafen belegt wurden, griff Innozenz XI. mit einer scharfen Bulle ein und ordnete an, daß allein die geistlichen Gerichte für die Prozeßführung zuständig seien, und daß die überführten Täter dem weltlichen Arme zur Bestrafung übergeben werden müßten.[5]) Von Alexander VIII.

---

[1]) Biographie der sel. Margareth v. Cortona († 1297); A. S. Febr. III 343.

[2]) 1300 stahl ein Kleriker in Tournai ,,cuppam argenteam cum Corpore Christi''; er wurde verurteilt ,,in pane doloris et aqua tristitie ad perpetuos carceres''. Analectes pour servir à l'hist. ecclés. de la Belgique 3 (1866) 93.

[3]) E. Fr. Rößler, Das altprager Stadtrecht aus d. 14. Jahrhundert; Deutsche Rechtsdenkmäler aus Böhmen u. Mähren 1 (Prag 1845) 396.

[4]) Jos. Kohler u. W. Scheel, Constitutio criminal. Carolina (Halle 1900) n. 171, 172.

[5]) ,,Ad nostri apostolatus'' vom 12. März 1677 ... Decernimus, ut deinceps omnes et singuli utriusque sexus, qui de furto hostiae consecratae, sive unius sive plurium particularum consecratarum cum s. pyxide vel sine illa

(1690)[1], Benedikt XIV. (1744)[2] und von Klemens XIII. (1759)[3] wurde dieses Dekret erneuert, in seiner Anwendung erweitert und in seinen Strafbestimmungen noch verschärft.

Auch noch nach dem neuen „Codex iuris canonici" gilt der Hostiendieb und Hostienschänder als der Häresie verdächtig; außerdem verfällt er der Exkommunikation, von der er nur durch den Papst losgesprochen werden kann.[4] Im Mittelalter ist die päpstliche Exkommunikation weder über die Diebe, die die konsekrierten Hostien in den Kirchen stahlen, noch über die Zauberer und Zauberinnen, welche damit Mißbrauch trieben, ausdrücklich ausgesprochen worden[5]; ebensowenig waren diese Sünden und ihre Lossprechung je dem Papste vorbehalten.

In den meisten weltlichen Rechten wird dieses Delikt heute nicht mehr erwähnt; eine Ausnahme macht das neue spanische Strafgesetzbuch, das am 1. Januar 1929 in Kraft trat; es bestimmt im Artikel 272: „Wer die hl. Hostien der Eucharistie mit Füßen tritt, auf den Boden ausschüttet oder auf irgendeine andere Weise schändet, wird mit 3—6 Jahren Gefängnis bestraft."

---

per legitima iudicia iudicialiter iuxta S. officii Inquisitionis contra haereticam pravitatem auctoritate Apostolica instituti regulas et praxim confessi aut convicti fuerint quive propria malitia vel de alterius ordine seu mandato hostiam, sive unam vel plures particulas consecratas praedictas apud se retinuerint vel alio transferre seu asportare praesumpserint, condignis poenis et animadversionibus pro facinoris atrocitate puniantur, et nisi constiterit non fuisse ad malum finem, etiam pro prima vice Curiae Saeculari tradantur, non obstante minori aetate, dummodo vigesimum attingant annum, quibus poenis etiam mandantes subiaceant. Petr. Gasparri, Codicis iuris canonici fontes I (Romae 1923) n. 250.

[1]) Ebenda n. 255.

[2]) Benedicti XIV bullarium I (Romae 1746) n. 93. Auch abgedruckt Gasparri, a. a. O. n. 340 und J. P. Migne, Theol. cursus completus 23 (Parisiis 1840) 1271.

[3]) Bullar. Rom. Continuat. I (Romae 1835); auch Gasparri, a. a. O. II (1924) n. 451.

[4]) c. 2320. Qui species consecratas obiecerit vel ad malum finem abduxerit aut retinuerit, est suspectus de haeresi; incurrit in excommunicationem latae sententiae specialissimo modo Sedi Apostolicae reservatam; est ipso facto infamis et clericus praeterea est deponendus. Über den heutigen Aberglauben mit Hostien vgl. Albert Hellwig, Schweiz. Archiv f. Volkskunde 12 (1908) 146.

[5]) Vgl. Cacietanus O. Pr., II 2 q. 95 a. 4 § 6; Fr. Suarez S. J., De relig. III 2 de superstit. c. 19.

AUTORITÄT UND FREIHEIT IN DER GEDANKENWELT LUDWIG v. GERLACHS.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER RELIGIÖS-KIRCHLICHEN UND POLITISCHEN ANSICHTEN DES ALTKONSERVATIVISMUS.[1])

VON ALFRED v. MARTIN.

Allem konservativen Denken und Fühlen liegt die Anschauung zugrunde, daß bestimmte, geschichtlich gewordene natürliche Gegebenheiten der Gesellschafts- und Staatsordnung, insbesondere das Vorhandensein gewisser Macht- und Gewaltverhältnisse, nicht nur Naturnotwendigkeiten sind, sondern auch die natürlichen Träger von Werten — insbesondere der Ermöglichung eines organischen Gemeinschaftslebens. Damit verbindet sich in der älteren Geschichte des Konservativismus die Auffassung des geschichtlich gewordenen positiven Rechts als Ausdruck des göttlichen Rechtes. Der Konservativismus steht damit in Gegensatz zu allem rationalistischen Liberalismus, der keine organisch gegliederte Gemeinschaft, sondern nur „Gesellschaft", eine Summe von atomartig nebeneinander stehenden Individuen, kennt.

Der „aufgeklärte" Absolutismus ist Liberalismus von oben gesehen: die „Freiheit" verwirklicht durch möglichste Gleichmacherei, die „Einheit" durch mechanische Zentralisierung. Dem Nivellierungs- und Uniformierungsprozeß müssen die konservativen „Freiheiten", nämlich die Rechte der geschichtlich gewordenen ständischen und korporativen Bildungen auf eigentümliche Sonder-

[1]) Vgl. für die ideologischen Probleme der älteren konservativen Parteigeschichte meinen Beitrag zur Meinecke-Festschrift (Deutscher Staat und deutsche Parteien, 1922), S. 342—384. Zur Vervollständigung der dortigen Ausführungen dienen mein Beitrag zu der Festschrift für Walter Goetz („Kultur- und Universalgeschichte", 1927), S. 305—327 (über die politische Ideenwelt Adam Müllers), der hier vorliegende Aufsatz und ein soeben in der Dt. Vjschr. f. Lit.wiss. u. Geistesgesch. erschienener über die gegenseitigen Beziehungen zwischen dem preußischen Altkonservativismus und dem politischen Katholizismus. Damit ist das seinerzeit (in der Meinecke-Festschrift, S. 342 Anm.) aufgestellte Programm — obwohl das damals angekündigte Buch wegen der Ungunst der wirtschaftlichen Verhältnisse nicht erscheinen konnte — im wesentlichen erfüllt.

existenz, dem Zentralisierungsprozeß die organische „Einheit" des Mannigfaltigen in einem lebendigen Gesamtkörper weichen. Der konservative Widerspruch gegen diese Entwicklung wird zuerst eindringlich vernehmbar in Justus Mösers Eintreten für die Werte des Bodenständigen, Altbewährten, Lokal-Eigenartigen. Der Staat des Absolutismus vertritt auch auf religiösem Gebiet den „aufgeklärten" Standpunkt: er steht nicht nur jenseits der Gegensätze von Evangelisch und Katholisch — er will überhaupt kein christlicher Staat mehr sein, sondern, auf dem Boden der Toleranz und Humanität stehend, den Einzelnen völlige religiöse Freiheit gewährleisten, die religiösen Gemeinschaften aber, die Kirchen, seiner omnipotenten Staatsgewalt unterwerfen. Dieser Rationalismus, der den religiösen wie den nationalen Besonderheiten mit gleicher Indifferenz (oder Abneigung) gegenübersteht, ruft (in einem rein ideellen Sinne schon bei Klopstock) eine „christlich-germanische" Reaktion hervor. Was aber hieß „christlich", wenn es in eine konservative Politik eingeführt wurde, die ja als solche nie vom Individuum ausgeht und sich nie beim Individuum beruhigt, sondern immer in erster Linie auf den Schutz der korporativen Gemeinschaften abzielt? Denn als Korporationen gab es ja immer die katholische und die evangelische Kirche nebeneinander, so daß, wenn der christliche Gedanke von Einfluß auf die ganze konservative Weltanschauungsbildung wurde, die Frage „evangelisch oder katholisch"? akut werden mußte — um so mehr, wenn gerade im christlichen Gedanken die letzte autoritative Verankerung des ganzen Gebäudes gesucht wurde.

Doch ist der konservative Gedanke im alten Sinne keineswegs nur Autoritätsidee, sondern ebensosehr Freiheitsidee. Die Forderung, die natürlich-geschichtlichen Bildungen zu erhalten, ist ein Freiheitsbegehren, das der Konservativismus an den Staat richtet. Freiheit im eigenen Kreise, Freiheit vor Eingriffen des bürokratischen Polizeistaates, Anerkennung des ständischen Rechtes im Rahmen des Gesamtstaates, entsprechend dem Organismusgedanken. Das bloß natürliche „Recht" des Stärkeren oder das bloß geschichtlich gewordene Recht aber wäre noch keine Legitimation im höheren Sinne, wenn nicht über alledem die religiöse Autorität ihren schützenden Arm breitete.

* * *

Alle Parteigeschichte ist eine Geschichte des Miteinanders idealistischer und materieller Strebungen — sittlich-religiöser Ideale von dem, was „Recht" sei, einerseits und politisch-wirtschaftlicher Interessen andererseits. Man muß innerhalb der Parteigeschichte — zumal in ihrer älteren Phase — die „Ideen" und ihre Wirksamkeit unbedingt ernst nehmen: unabhängig von der persönlichen Artung ihrer Wortführer. Ob z. B. ein Mann wie Adam Müller persönlich schwankend und haltlos, schwach und vielleicht launenhaft war, ist eine rein biographische Frage, eine Frage individueller Psychologie und Charakterologie: es gibt eine Konsequenz, welche die Ideen in sich selbst tragen, unabhängig davon, inwieweit ihre äußeren „Repräsentanten" als Menschen von dem Ethos und Pathos der von ihnen vertretenen Ideen wirklich erfüllt und einheitlich durchdrungen sind. Im Gegensatz zu einer „romantischen Natur" und einem Literatentyp wie Adam Müller aber war Ludwig v. Gerlach ein Mann von seltener Charakterfestigkeit und Überzeugungstreue; und eben auf dieser unbedingten Echtheit und Ehrlichkeit und dem Idealismus, mit dem er sich hinter einen großen Gedanken stellte, beruhte seine Wirkung.

Wohl war es, wie überall, so auch bei den Konservativen immer nur eine sehr kleine Gruppe, die sich nicht von eigennützigen Rücksichten, sondern von dem, was vor ihrem Gewissen Recht und Pflicht war, leiten ließ; aber eben darin lag ihre Stärke und ihr Einfluß. Marwitz, Stahl, Ludwig v. Gerlach, Kleist-Retzow und noch Stöcker waren Männer dieser Art. Furchtlos vertraten sie die Idee, auch wenn Gefahr drohte, und auch wenn sie damit der kompakten Majorität der eigenen Parteigenossen lästig fielen. Und sie errangen damit Erfolge — wie Ludwig v. Gerlach gegen Bülow-Cummerow. Was ihnen aber dazu die Kraft gab, war die Überzeugung von der Wahrheit der großen Prinzipien, für die sie fochten.[1]) Wie Marwitz den Rechtsstandpunkt verfocht gegen den ökonomischen Standpunkt seiner Standesgenossen[2]), wie Stahl — in jener berühmten Erklärung in der „Rechtsphilosophie" — sich gegen den „Geist des Junkertums mit seinem Kastenstolz, Müßiggang, Eigennutz und seiner Stumpfheit für ideale Zwecke" wandte, so kämpfte Ludwig v. Gerlach, im Bunde mit Männern wie Thad-

[1]) Vgl. z. B. Ludw. v. Gerlachs Brief vom 5. April 48, Dt. Revue 36 I, 43 f.

[2]) Jordan, D. Entst. d. kons. Partei 261; vgl. Steffens 79,46, Meusel 524,533 f.

den und Wagener, gegen die einseitige Interessenvertretung des Bülow-Cummerowschen „Vereins zur Wahrung der Interessen des Grundbesitzes", des sogenannten „Junkervereins". Und es ist bedeutsam, daß dieser auf die Dauer nicht das geringste erreichte mit seiner nackten Interessenpolitik, daß er nie entscheidenden Einfluß auf die Ereignisse auszuüben vermochte, daß der vielmehr der Gerlachschen Gruppe blieb, den Kreuzzeitungsleuten, denen es um die „Wahrung des Rechtsbodens" zu tun war und nicht um Interessenpolitik.[1])

Die Kraft aber, welche diesen kleinen Kreis zusammenband und ihm seine innere Festigkeit gab, vermöge deren er so stark zu wirken imstande war, kam ihm aus der Religion. Die Religion wies ihm seine Ziele, und die Religion gab ihm jene Aufopferungsfähigkeit, die ihn (um Ludw. v. Gerlachsche Worte[2]) zu gebrauchen) nicht an das eigene „Ich" und die eigene „geringe Zahl noch an die Stimmung der Versammlung" denken, sondern „nach oben" blicken und die ihm „anvertrauten großen Wahrheiten bekennen" hieß. In der kritischen Zeit des Jahres 1848 schrieb Thadden-Trieglaff: „Die anderthalb Pietisten sind doch noch die einzigen, mit denen etwas zu machen ist", und Heinrich Leo: „Mit Ausnahme der Handvoll Leute, welche gute Christen zu sein suchen, hat niemand ein klares Ziel, niemand Mut, seine Person daranzugeben; und diese paar sogenannten Pietisten sind verhaßter als je".[3]) Nur sie beugten ihr Haupt nicht vor dem Ansturm der Gegner, sondern waren freudig bereit Zeugnis abzulegen, unbekümmert um alle Anfechtungen.[4]) Diese Pietisten der sogenannten Kreuzzeitungspartei waren nach der Revolution von 1848 die

[1]) Jordan 271 ff. Ebenso wie die Kreuzztg. verhielten sich auch Hengstenbergs „Ev. Kirchenztg." und das „Volksbl. f. Stadt u. Ld." unter der Leitung Florencourts (Jordan 224, 226).

[2]) Vgl. die drittletzte Anm. Von dem „faulen Egoismus" bei „den Konservativen" spricht Ludw. v. Gerlach auch Aufz. II 207.

[3]) Allg. Kons. Monatsschr. 1893, 1054.

[4]) Jordan 188. Gegen Thaddens Rede auf dem Landtag war diejenige Bismarcks schwächlich und matt (ebd. 157; Bleich 19); später schämte er sich dessen selbst: über keine Handlung seines Lebens habe er sich soviel Vorwürfe gemacht, schrieb er im Juli an Ludw. v. Gerlach (Aufz. I 537). Zu dem konservativen Aufruf, den Ludw. v. Gerlach, in einem jegliche Konzession ablehnenden Sinne, verfaßt hatte, verlangte Bismarck einige Zusätze (s. Leopold v. Gerlach, Denkw. I 149), um das Programm der Masse annehmbarer zu machen; doch Ludw. v. Gerlach war dafür nicht zu haben.

ersten, die den Widerstand zu organisieren wagten. Und die Unabhängigkeit und Uneigennützigkeit (freilich auch die Schroffheit und Unduldsamkeit), mit der sie den Kampf um das reine Ideal aufnahmen, sicherte dieser entschlossenen Minderheit die Führung, der sich die Masse schließlich fast stets fügte.[1]) In einer — unter dem beherrschenden Einfluß Bismarcks — anders gewordenen Zeit, in der „alles auf Macht und materielle Interessen gerichtet" war, dachte dann der 74jährige Gerlach schmerzlich bewegt zurück an den „Pulsschlag hoher sittlicher und Rechtsanschauungen, der doch, bei allen Schwächen, in unseren früheren Parteibestrebungen gewesen" und nun „dahin" war.[2])



Die religiös-politische Gedankenwelt Ludwig v. Gerlachs ist ganz durchpulst von dem einen großen Zentralgedanken, nach dem die Menschheit — gemäß dem in der Botschaft des Evangeliums verkündeten göttlichen Heilsplan — nicht in ihren einzelnen Individuen, sondern als ein universales Ganzes errettet werden soll — durch die Errichtung des Gottesreiches, der *civitas Dei*. Er selbst nennt diesen Reichsgedanken „die katholische Wahrheit". Mochte er auch bei seinen liberalen Gegnern, die alles Religiöse in einen Topf warfen, den Namen eines „Pietisten" behalten — für ihn selbst war der Pietismus zwar in jungen Jahren „Erweckungsbewegung" gewesen, aber er war diesem Stadium seiner geistigen Entwicklung längst entwachsen und fühlte sich nun in ausdrücklichem Gegensatz gegen den „Protestantismus und Subjektivismus" eines pietistischen Konventikelchristentums.[3]) Doch wenn er sich nun „katholisch" fühlte, so meinte er das keineswegs im Sinne der römischen Kirche: es bedeutete ihm keinen Gegensatz zum „evangelischen", sondern nur einen solchen zum „protestantischen und subjektivistischen" Prinzip. Als er, in jungen Jahren, selbst noch zu den Pietisten gehörte, trat bei ihm — unter dem Einfluß v. Thadden-Trieglaffs —, mit dem Gedanken der Kirche als des „gegliederten" Gottesvolks, auch „und noch mehr" „Recht und

[1]) Jordan 208.

[2]) Altersbriefe Ludwig v. Gerlachs, hgg. von Gerhard Ritter, Deutsche Revue 36 II, 213: Brief vom 19. April 1869.

[3]) Aufzeichn. II 390 über Thadden.

Staat" völlig zurück vor dem rein persönlichen Christentum.[1]) Indem er dann zunehmend den Blick auf das öffentliche Leben richtet, dieses an christlichen Maßstäben mißt und nach christlichen Gesichtspunkten gestalten will, rücken ihm die Ideen der Kirche und des ‚christlichen Staates' in den Mittelpunkt. In ihrem Gegensatz zu protestantischer Beschränkung des Religiösen auf das Innenleben[2]) erscheint ihm die Idee einer christlichen Organisation der äußeren Welt als „katholische" Idee.[3]) Von solcher, das Organisatorische stark betonenden Religionserfassung her kommt Ludwig

[1]) „Dies alles . . . duldete man mehr, als daß man es anerkannt hätte" (Aufz. I 117). „Besonders" fremd fühlte man sich in diesem Kreise — trotzdem man Sinn hatte für „die Kirchenväter" und die „mystischen Katholiken wie Thomas a Kempis, Fénelon, Grf. Fr. L. Stolberg" — gegenüber der römischen Kirche, wenngleich dies gerade bei Ludw. v. Gerlach „am wenigsten" der Fall war. Immerhin erleichterte gerade die weitgehende Gleichgültigkeit gegen Dogmatik und Glaubensartikel die Verbindung mit den Katholiken. Dazu kam der Einfluß katholischer Freunde wie Brentano und Cajus Stolberg. (Vgl. Jordan 139f.). — Das Verhältnis des Pietismus zur Kirche ist kein ganz einfaches. Er ist nicht antikirchlich, weil er, ohne Neigung zur Spekulation, Anlehnung an das Gegebene sucht. Die Kirche ist ihm das Gefäß, welches das christliche Leben aufnehmen mag. Er steht ihr pietätvoll gegenüber. Doch eignet gerade dem strengsten Pietismus ein quietistischer Zug, der ihn wie gegen den Staat so auch gegen die Kirche indifferent macht (so daß z. B. Luitgarde v. Puttkamer 1858 an ihren Bruder Hans v. Kleist schreiben konnte: „Den Streit um die äußere Kirche verstehe ich nicht und habe ich nie verstanden"). Trotzdem gingen gerade auch Vorkämpfer des kirchlichen Gedankens aus dem Pietismus hervor (Hans v. Kleist z. B. war ein stark asketisch gerichteter Pietist; dennoch führte ihn seine praktische Tätigkeit — als Kirchenpatron wie als Förderer der Inneren Mission — zu kirchlicher Gesinnung). Die Nächstenliebe und das Bewußtsein der Verantwortung müssen ja auch den Pietismus zu einer christlichen Aktivität innerhalb der „Welt" führen und damit zum Kampf gegen die Welt: um die Welt für eine christliche Lebensform zu erobern. Gegenüber dem Rationalismus aber war die Kirche der gegebene Bundesgenosse. Insbesondere drängte der Absolutismus mit seinem Hineinregieren in alles, und so auch in die religiöse Lebenssphäre, den Pietismus in die politische Arena: zum Kampf für religiöse Freiheit und wohlbegründete religiöse Rechte. So kam es — gegen den gemeinsamen Feind, den Staatsabsolutismus — zur Verbindung mit den vom Staat bedrückten und verfolgten Separatisten, den Altlutheranern, und diese Verbindung führte dann auch die Pietisten zur Orthodoxie. Das eindringende altlutherische Wesen aber bedeutete nun eine weitgehende Annäherung an katholisches Denken, indem man eine positive Stellung zu dogmatischen Fragen und zu solchen der kirchlichen Verfassung (im Gegensatz zum Laienprinzip) gewann.

[2]) Vgl. Aufz. I 501: „wider die Schleiermacher-Neandersche Irrlehre, als sei die Kirche wesentlich nur innerlich".

[3]) Vgl. Aufz. I 163, wo die „herzenreinigende Macht des evangelischen

v. Gerlach nun zu seiner theokratischen Politik. Er betont, daß Christi Königreich zwar nicht von dieser Welt sei, aber mitten in dieser Welt[1]), und er beruft sich auf Augustins nachdrückliche Hervorhebung, daß der Herr vor Pilatus von seinem Reiche nicht gesagt habe: *non est hic*, sondern: *non est hinc*[2]); und er protestiert scharf gegen den „auch heute oft vorkommenden Versuch, das Königreich Gottes hinauszuweisen aus dieser Welt, jenseits der Wolken".[3]) Jedes irdische Reich ist oder soll sein „ein Glied des Königreichs Gottes, welches der Sohn gestiftet und offenbart hat und welches alle Reiche dieser Welt umfaßt".[4]) Die Fürsten sind oder sollen sein die Lehensträger des himmlischen Königs als des Oberlehnsherrn, dessen heilige Zehn Gebote „die Grundlage aller Staatsverfassung und Rechtssysteme" sind.[5]) Die Idee der Heiligen Allianz tritt sichtbar heraus.

Das „Königreich Gottes" ist der höchste und weiteste Begriff in Ludwig v. Gerlachs System. Diese Gottesstaatsidee ist nicht im mittelalterlich-hierarchisch-römischen Sinne, sondern in dem eines germanistisch-lehensrechtlich gesehenen Augustinismus[6]) konzipiert. Dann erst folgt für ihn in der Stufenordnung der religiösen Werte die Idee der „Kirche": auch diese zunächst im überempirischen Sinne genommen: als die „*una sancta catholica*", die „Gemeinschaft der Heiligen" des Apostolicums, die Gerlach mit Augustin als ein „*corpus mysticum*" erfaßt, die er mit ihrem Lehrstand als von Gott gestiftet (nicht von Menschen gemacht) anerkennt[7]), die daher göttliche Autorität habe[8]), so daß erst der

---

Geistes" und die „weltdurchdringende Kraft des katholischen Christentums" nebeneinander gestellt werden.

[1]) Kreuzzeitung vom 20. 4. 54, Osterrundschau; in Erinnerung an Joh. 18, 36.

[2]) Brief an Gerh. v. Thadden 7. 8. 72 (bei Gerh. Ritter, Die preuß. Konservativen u. Bismarcks deutsche Politik, 1913, S. 388).

[3]) Das neue Deutsche Reich, 2. Aufl. 1872, S. 16.

[4]) Kaiser und Papst, 4. Aufl. 1872.

[5]) So legt auch Vilmar (vgl. Hopf I 271) allen, die wünschen, daß Ordnung, Gehorsam und Recht im Staate herrschen, das Alte Testament ans Herz: im Sinne einer Heiligung der Autorität.

[6]) Noch im hohen Alter las Gerlach Augustins „De civitate Dei" (Brief v. 1. 8. 74; Dt. Revue 36 II, 316).

[7]) Ev. Kirchenztg. 1836, S. 241 u. ö. Das auf dem Apostolat beruhende Lehramt gehört zu den primären Fundamenten der Kirche.

[8]) Ebenda.

Gehorsam gegen die Kirche zum Glauben führe[1]), die er aber ausdrücklich nicht gleichgesetzt wissen will mit der römischen Kirche. Er urteilt durchaus im evangelischen Sinne: das Zeugnis des Heiligen Geistes im Herzen jedes Gläubigen und das Zeugnis der äußeren kirchlichen Autorität können sehr wohl in Gegensatz zueinander treten, denn die äußere kirchliche Autorität ist menschliche, nicht göttliche Autorität.[2]) Die römische Kirche ist nicht unfehlbar und darum auch nicht allein seligmachend.[3])

Diese Lehre von der Kirche war der römisch-katholischen diametral entgegengesetzt. Diese ökumenische Kirche war vielmehr der Leitstern lutherischer Kreise, wie jener, die sich um die „Evangelische Kirchenzeitung" gruppierten, auch des Königs Friedrich Wilhelms IV.[4]) Ludwig von Gerlach empfand die denkbar scharfe Divergenz in der Kardinalfrage so deutlich, daß er August Reichensperger gegenüber erklären konnte: „Ich möchte gern römisch werden, wenn ich nur katholisch bleiben könnte."[5]) Die Münchner „Historisch-Politischen Blätter" hielten es denn auch, um jede Unklarheit auszuschließen, für angezeigt, „jede etwa angebotene oder noch anzubietende Verbrüderung" zurückzuweisen.[6]) Dessenungeachtet muß Ludwig v. Gerlach von seinem Standpunkt aus anerkennen, daß die römisch-katholische Kirche dem ökumenischen Ideal immerhin relativ am nächsten komme; ebenso, daß sie

[1]) Kreuzztg., Mai-Rsch. 1853; Aufz. II 397; vgl. auch I 317 (gegen Stahl) im Sinne des augustinischen „Evangelio non crederem, nisi me sanctae ecclesiae commoveret auctoritas".

[2]) Ev. Kirchenztg. 1832, Nr. 79—81: Über freie Forschung und kirchl. Autorität. Vgl. auch ebd. 1841, Nr. 91/92 („Staat und Kirche"), wo er von dem „fleischlichen Wesen der Kirche" spricht, das, wie der Staat, des Gesetzes als des Zuchtmeisters auf Christum nicht entbehren könne.

[3]) Ebd. 1832, Nr. 7: Über menschliche Autorität in Glaubenssachen; sowie ebd. 1847, Nr. 44—46: Die Unfehlbarkeit der Kirche; vgl. auch Aufz. II 345.

[4]) Vgl. Radowitz, „Zur Gesch. meines Lebens" (bei Hassel, S. 76) über des Königs Idee einer katholisierenden Umgestaltung der evang. Kirche (im Sinne der Oxfordbewegung) und der Zusammenfassung einer so umgestalteten evang. mit der kathol. Kirche zu einer „allgemeinen" Kirche unter dem Primat des Papstes. Über die ähnlich gerichteten, aus der Romantik stammenden kirchlichen Ideale von Konstantin Frantz vgl. Eugen Stamm, Heidelb. Abhdlgn. 19, S. 36ff., 62, 101ff., 107.

[5]) Aufz. II 207.

[6]) Vgl. Ludwig v. Gerlach in der Ev. Kirchenztg. 1843, Nr. 83: Gedanken, veranlaßt durch die neue Schrift des Erzbischofs von Cöln.

die energischere Vorkämpferin der christlichen Interessen sei.[1]) Und so kann allerdings der begeisterte Gläubige der ökumenischen Kirche wie der praktische Religionspolitiker nicht anders, als warme Sympathien für die römische Kirche empfinden.

Im Sinne seines ökumenischen Kirchengedankens muß er — darin übrigens eng mit Stahl sich berührend — in beiden Kirchen Wahrheitsmomente erkennen, denn alle die verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften, welche die eine Kirche ausmachen, haben ihr (relatives) Recht[2]); neben den Wahrheitsmomenten fehlen freilich auch nirgends die entsprechenden Mängel.[3]) Die römische Kirche erfüllt vor allem die hohe Aufgabe, daß sie den ökumeni-

[1]) Bei der evang. Kirche findet er nur „jammervolle Schwäche", bei der kathol. dagegen „sichtlich erwachende und wachsende Kräfte" (Aufz. II 211). Daß die kathol. Kirchenverfassung ihr einen ganz anderen starken Rückhalt gegenüber allen staatlichen Omnipotenzansprüchen verleiht, ist klar; insofern sind die Reformatoren „wohl zu weit" gegangen, als sie die Sorge für ein christliches Regiment ausschließlich den Fürsten zuschoben und „Papst und Bischöfe abtaten" (Brief vom 7. 8. 1872; bei Gerhard Ritter, Die preußischen Konservativen, S. 388).

[2]) Von hier aus ergibt sich jener Standpunkt eines „evangelischen Katholizismus", wie ihn Heinrich Leo vertrat (Brief an K. v. Rappard 2. 10. 51; abgedr. in der Allg. Kons. Monatsschr. 50, 1290). Er hofft — „die Kirche, der ich lebe, ist eine Kirche der Zukunft" — auf „eine neue, wahrhaft katholische Kirche", wozu jede der bestehenden Konfessionen, jede Teilkirche gibt, was sie „Bestes bewahrt hat, und wobei jeder Teil fahren läßt, was nicht zu des Herrn Leibe, zu Seiner heiligen Kirche gehört" (an Rappard, März 48; a. a. O. 1047, vgl. auch den Brief an Hengstenberg 30. 3. 50 und die Briefe an Rappard vom Herbst 50, 5. 5. 51 und Mitte Juni 51: a. a. O. 1171 f., 1173, 1282, 1283). Die „wahre Katholizität" ist für Leo durchaus unterschieden von der „römischen"; doch geht seine Hoffnung dahin, „daß einmal nicht bloß spiritualistisch, sondern real Ein Hirt und Eine Herde sei". Im Hinblick auf die erzieherische Aufgabe der Kirche fordert er die (kath.) Episkopalverfassung, da die reformatorische Gemeindeordnung und das Landeskirchentum jene Aufgabe nicht erfüllen könnten (5. 5. 51; a. a. O. 1281). — Solche Anschauungen ermöglichten der evangelischen Seite eine weitgehende positive Würdigung des römisch-katholischen Standpunktes und boten eine religiöse Basis für ein weltanschaulich fundiertes Zusammengehen. Der römische Absolutheits- und Exklusivitätsanspruch freilich blieb prinzipiell bestritten.

[3]) An der römischen Kirche hat Ludw. v. Gerlach vor allem ihre „mangelnde Bußfertigkeit" auszusetzen, ihr hochfahrendes Aburteilen, ihre Selbstgerechtigkeit, ihr „anmaßendes Pochen auf den Papst", ihr „damnamus und anathema sit gegen Griechen, Anglikaner, Lutheraner, Herrnhuter". Darum war die Reformation „doch nötig" und ein „Segen". Vgl. Aufz. II 231, 227, 385, 413. Darin zeigt sich Gerlachs „protestant. Freiheitsbewußtsein", von dem Gerh. Ritter (Dt. Revue 36 II, 316) spricht.

schen Gedanken der Kirche versinnbildlicht: in ihr ist die „Weisheit der Jahrtausende“[1]), und es ist ihr „erhabener Beruf . . ., dem stets sich wandelnden Staat die Ewigkeit des Königreiches Gottes, des kein Ende sein wird, vor Augen zu stellen“[2]); aber auch die Reformation hat ihre Bedeutung im Rahmen des ökumenischen Gedankens: sie gehört mit hinein in die Entwicklung der Gesamtkirche, — sie ist die „herrlichste Blüte der römischen Kirche des Mittelalters“.[3]) Reformationskirche und Papstkirche sind für Gerlach nur verschiedene Blüten, demselben Zweig entsprossen; „die lateinische Kirche des Abendlandes“ ist die gemeinsame Basis für „Protestanten und Römische“, die Mutterkirche der beiden Schwesterkirchen.[4]) So haben denn — auch darin kommt Gerlach ganz mit Stahl überein — die beiden Kirchen allen Grund, zusammenzuhalten gegen den gemeinsamen Feind, den rationalistischen Unglauben. In „sehnsüchtigem Verlangen nach einer Vereinigung gläubiger Katholiken und Protestanten“[5]) gibt er die Losung aus: „einig mit den Römern . . . gegen die negativen Protestanten . . ., einig mit den Jesuiten gegen die Lichtfreunde“[6]), Treue um Treue zwischen den Konfessionen, soweit sie auf positivem Boden stehen, auch gegenüber dem „ungläubigen modernen Staat“.[7]) So trat er für die römische Kirche ein: in den Kölner Wirren für die Erzbischöfe von Köln und Posen[8]), im Badener Kirchenstreit 1853 für den „revolutionären“ Erzbischof Vicari[9]), und schließlich im Kulturkampf. Er wollte damit dem gemeinchristlichen und wahrhaft konservativen Interesse dienen — gegen eine „im eigentlichsten Sinne gottlose Politik“[10]), während die abtrünnig gewordenen Konservativen samt der Kreuzzeitung an der Zerrüttung der Kirche arbeiteten. Welche Kirche jeweils zu schützen war, hing lediglich davon ab, welche gerade bedroht war: schon 1842[11]) bezeichnete

[1]) Ev. Kirchenztg. 1836, Nr. 30/31: Über alleinseligmachende Dogmatik und Gängelbänder der Autorität.

[2]) Kreuzztg. Rundsch. v. 25. 9. 52. [3]) Ev. Kirchenztg. 1848, S. 762.

[4]) Ev. Kirchenztg. 1847, Nr. 44—46: Die Unfehlbarkeit der Kirche.

[5]) Aufz. I 205.

[6]) Kreuzztg. Nov.-Rundsch. 1852; vgl. Aufz. I 423, II 161.

[7]) Kreuzztg. Febr.-Rundsch. 1851; Aufz. II 120.

[8]) Gegen Bunsen, und anders auch als sein Bruder Leopold (in einem Artikel der Ev. Kirchenztg.): vgl. Aufz. I 246.

[9]) Neuj.-Rundsch. 1854; Aufz. II 185 (daselbst 184; Bismarcks Vorwurf).

[10]) Aufz. II 396. [11]) Aufz. I 305.

Gerlach „seine" Partei als „die der Evang. Kirchenzeitung, des verdrängten Erzbischofs von Köln, der Trieglaffer Konferenz, der separierten Lutheraner ..." Schließlich sieht er sich — dauernd ein Vorkämpfer für die Sache der allgemeinen christlichen und insbesondere seiner evangelischen Kirche[1]) — in den Jahren des Kulturkampfes, der ihm (wie übrigens auch den „Altkonservativen" um Kleist-Retzow) vor allem auch eine schwere Bedrohung der evangelischen Kirche bedeutet[2]) — in den Reihen des Zentrums, das, keine konfessionelle Partei, seinem Prinzip gemäß nur das Recht schützt gegen einen über kirchliche Rechte sich hinwegsetzenden Regierungsliberalismus.[3]) Aus gleichen Prämissen wie Stahl zieht er energisch die praktisch-politischen Konsequenzen, wie sie angesichts der konservativen Wandlungen in der bismarcki-

---

[1]) Vgl. Abg.-Haus am 9. 5. 76. Er kämpft mit dem Zentrum für „die Kirche Gottes, mit Einschluß der evangelischen Kirche, insbesondere die gemeinsamen Fundamente des Glaubens beider, der Katholiken und der Evangelischen": Brief vom 7. 8. 72 (bei Gerh. Ritter, Die preußischen Konservativen, S. 388). Vgl. Gerlachs Rede im Abg.-Haus vom 15. 3. 76: „daß wir über der Spaltung der Kirche die Einheit der Kirche nicht aus dem Auge verlieren dürfen".

[2]) Vgl. Abg.-Haus 19. 4. 74. Vgl. auch Dt. Revue 36 II, 307, 308, 311, 314, 317. — Sollten die Vorlagen Gesetz werden, schrieb Luthardts Allg. Ev. Kirchenztg. 1873 (S. 107), so werde die katholische Kirche gestört, die evangelische zerstört werden. F. Schröder (4 Jahre Kulturkampf [Zeitfragen des christlichen Volkslebens I 5], Frankf. a. M. 1876, S. 52ff.) konstatierte denn auch, daß die Leidtragenden des Kulturkampfes tatsächlich nicht die Katholiken, sondern die Evangelischen seien. Kurz und bündig formulierte der Hofprediger Kögel: „Mit dem ganzen Kulturkampf hat man Rom befehden wollen und Wittenberg geschlagen" (G. Kögel, Rudolf Kögel, III, 11).

[3]) Ludw. v. Gerlach im preuß. Abg.-Haus 20. 1. 73. Vgl. Peter Reichensperger in der Fraktionssitzung des Zentrums nach dem Bericht der „Germania", Nr. 24 vom 31. 1. 1872: „mehr um das Gemeinsame zu betonen, das uns katholische Christen ... mit den Gläubigen der anderen Konfessionen verbindet, als das Gegensätzliche, das uns trennt." Gelegentlich der Beratung der Generalsynodalordnungsgesetze im Jahre 1876 im preußischen Abg.-Haus ließ die Zentrumsfraktion den Abg. Windhorst in der Sitzung vom 4. 5. 76 eine Erklärung abgeben, die das Recht der evangelischen Kirche auf selbständige Konstituierung und Organisation betonte und, da dieses Recht durch den vorliegenden Gesetzentwurf verletzt werde, die Ablehnung des Entwurfes seitens der Fraktion aussprach. Die ablehnende Haltung der Fraktion wurde dann in der Sitzung des preußischen Abg.-Hauses vom 9. 5. 76 durch die evangelischen Mitglieder Ludw. v. Gerlach und Bruel eingehend begründet. Bei der Abstimmung stimmte die Fraktion entsprechend dieser Begründung geschlossen gegen den Gesetzentwurf.

schen Aera sich aufdrängten. Hatte er sich doch schon 1845 zu dem Zugeständnis gedrungen gefühlt: nur Papst und Jesuiten bekännten „offen und ehrlich den Herrn"[1]), und der Papst sei „jetzt der Hauptverteidiger der Grundlagen des Protestantismus."[2])

Aber unbeschadet der Notwendigkeit solcher Abwehr und Verteidigung gegenüber angemaßten Ansprüchen der Staatsomnipotenz stehen grundsätzlich die empirischen (historischen) Kirchen „nicht über, sondern neben, und in ihren weltlichen Beziehungen in und unter dem Staat".[3]) Gerlach wendet sich nur gegen Bismarcks „Satz, daß alles Recht vom Staate ausgeht und nicht von der Kirche, welche Gottes Offenbarungen uns überliefert und verbürgt", denn ein solcher Standpunkt „führt uns in das krasseste Heidentum und dessen unerträgliche Tyrannei zurück".[4]) Die zeitlose, ideale Kirche, die „*una sancta catholica*", sie muß — frei vom Staat und verbunden mit dem Staat — über dem Staat stehen, den Staat beherrschen[5]), um ihre Mission erfüllen zu können, die darin besteht, „auf dem Wege des Geistes den Staat zu durchdringen".[6]) Im eigensten Interesse des Staates selbst: leiht sie ihm ja überhaupt erst „den Felsengrund, auf dem allein seine Gebäude feststehen können, den Lebensgeist, ohne den er abstirbt und verwest".[7]) Der Staat, so definiert Ludwig mit seinem Bruder Otto von Gerlach, verhält sich zur Kirche wie das Gesetz zum Evangelium[8]), wie das Alte Testament zum Neuen[9]); Christus soll auch den Staat regieren.[10]) In diesem rein idealen, das aber heißt: im evangelischen Sinne, ist Ludwig v. Gerlach allerdings Theokrat;

[1]) Aufz. I 426.

[2]) Ebd. 431. Im gleichen Sinne schrieb 1876 ein evangelischer Politiker, der Oberschulrat Dr. Schröder: „Für ein evangelisches Gemüt ist es tieftraurig u. beschämend, daß es nur eine Macht gibt, welche dem omnipotent sein wollenden Staate mit Erfolg . . .entgegentritt, die römische Kirche." (4 Jahre Kulturkampf, S. 58). Vgl. auch die verwandte Äußerung von Adam Müllers Stiefsohn Albert v. Haza, die Ludw. v. Gerlach (Aufz. I 423) zitiert.

[3]) Ev. Kirchenztg. 1864, S. 413. Vgl. auch ebd. 1836, Nr. 32—33 (Über Bücherverbote), wo im Interesse der Kirche selbst gegen äußere Kirchenherrschaft gesprochen wird, durch die die Kirche „ins Fleisch zurückfällt". [4]) Kaiser und Papst, S. 72.

[5]) Ev. Kirchenztg. 1841, Nr. 91—92: Staat und Kirche.

[6]) Ebd. 1836, S. 275.

[7]) Ebd. 1833, Nr. 20—21: Trennung von Staat und Kirche.

[8]) Aufz. I 211. [9]) Ev. Kirchenztg. 1841, S. 724.

[10]) Aufz. I 383 Anm. 2 mit Berufung auf Matth. 28, 18.

ausdrücklich preist er die Reformation, weil sie die vom Papste durch „fleischliche Mittel" begründete „Pseudo-Theokratie" aufgehoben habe. Nicht als ob er mit allen Konsequenzen, die sich aus dieser Tat der Reformatoren ergeben haben, einverstanden wäre — den staatlichen Absolutismus gegenüber der Kirche verurteilt er aufs schärfste[1]) —, aber im Prinzip jedenfalls vertritt „die evangelische Lehre von dem Verhältnis der Kirche zum Staat" den rechten Standpunkt gegenüber „den Tendenzen nach fleischlicher Weltherrschaft, die das Papsttum befleckt haben".[2]) „Gott dienen ist Freiheit, nicht dem Klerus." Nicht in der Emanzipation des Staats von der Kirche liegt Schutz gegen Priestertyrannei, sondern in der Herrschaft der wahren Kirche über den Staat[3]). Nicht die „Gesetze der Kirche" schlechthin, sondern nur „soweit sie wesentlich in der Heiligen Schrift begründet sind", stehen über den Staatsgesetzen.[4])

Als konsequenter Protestant konservativ-autoritärer Prägung verteidigt Gerlach auch das landesherrliche Kirchenregiment — im Interesse der Verbindung von Kirche und Staat und aus der Idee des „christlichen Staats" heraus: Die Obrigkeit aus Gott ist die berufene Trägerin auch des Kirchenregiments. Dieses ist nicht Recht, sondern Pflicht des Landesherrn; dieser ist als solcher — da ja die Staatsgewalt nicht als „im Gegensatz zur Kirche" stehend zu denken, sondern „die Obrigkeit als solche Glied der Kirche" ist — selbst das „vornehmste Glied der Kirche".[5]) Ludwig v. Gerlach ist hier protestantischer als Friedrich Wilhelm IV., dessen „Sommernachtstraum" er ablehnt.[6]) Auch in der Kirchenverfassung war er gegen den Grundsatz „von Unten"; aber auch hier wollte er keinen Absolutismus, vielmehr auch hier eine Ver-

---

[1]) Kreuzztg., Michaelis-Rundsch. 1853.

[2]) Ev. Kirchenztg. 1841, Nr. 91—92. Anders urteilte Heinrich Leo: vgl. dessen (von Ludw. v. Gerlach, Aufz. II 151, zitierten) Brief an Ludw. v. Gerlach über seine (dem General Leop. v. Gerlach gegenüber ausdrücklich festgehaltene) Auffassung Gregors VII.: „In dem Maße, wie Gott einem Menschen Weisheit schenkt, muß er herrschen wollen: er versündigt sich, wenn er es nicht tut."

[3]) Kreuzztg. Rundsch. v. 30. 9. 53.

[4]) Ev. Kirchenztg. 1842, S. 137.

[5]) Kreuzztg., Rundsch. vom August und vom November 1849; Ev. Kirchenztg. 1869, S. 1125.

[6]) Aufz. I 252, 262, 264.

bindung von monarchischem und ständischem System[1]), wobei Voraussetzung für die Mitwirkung der Gemeindeglieder das orthodoxe Bekenntnis sein sollte.[2])

Bezeichnet der ökumenische Standpunkt Gerlachs letztes Ideal, so erkennt er vom Standpunkt des geschichtlichen Rechts durchaus die Legitimität der Bekenntnisse an. Außerdem ist er als überzeugter Evangelischer von der „Wahrheit" seiner eigenen Konfession durchdrungen. Und so kann er — auf Grund katholischerer Prinzipien ein streitbarerer Protestant als Stahl — die paritätische Grundlage des „christlichen Staates" Stahls ablehnen, um den „evangelischen Staat" Preußen zu fordern, in dem den Nichtevangelischen zwar Toleranz, aber nicht Parität zugebilligt werden dürfe[3]) — denn Toleranz sei Liebe und Geduld gegen die Irrenden, Parität aber würde Anerkennung der Berechtigung des Irrtums[4]), würde „Indifferenz" sein.[5]) Der preußische Staat soll sich zu der evangelischen Konfession als derjenigen „der Wahrheit, nicht der Mehrheit" bekennen — auch hier Bekämpfung des Kopfzahlprinzips! —; außerdem ist, historisch betrachtet, „der preußische Staat ein Kind der Reformation"[6]), woraus sich sein spezieller geschichtlicher Beruf ergibt, die Fragen der evangelischen Kirche zu lösen.[7]) Der Weg der religiösen Entwicklung führe nun

[1]) Aufz. I 497; Ev. Kirchenztg. 1843, S. 718, 1860, S. 1074; Abg.-Haus 9. 5. 1876, Sten. Ber. S. 1286. [2]) Abg.-Haus 9. 5. 76; S. 1281.

[3]) Kreuzztg., Rundsch. März 1851 (S. 190) und November 1852 (vgl. auch Rundsch. vom Januar 1854). — Noch weiter geht Leop. v. Gerlach (Denkwürdigkeiten I 805, 811, II 25; vgl. II 43). — Über die (teils aus pietistischen, teils und vor allem aus staatspolitischen Beweggründen entspringende) den „evangelischen Staat" ablehnende Haltung der Partei Bethmann-Hollweg und ihr Eintreten für den paritätischen Staat vgl. Walter Schmidt, Die Partei Bethmann-Hollweg, 1910, S. 135ff. Dieser Partei, welche Toleranz und Parität gerade auch als protestantische Prinzipien verteidigte, konnten auch überzeugte Katholiken angehören (wie der Graf Fürstenberg-Stammheim). Doch lag hier auch schon – trotz des gegenteiligen Programms — ein Abgehen vom „christlichen Staat" überhaupt nahe: Robert Goltz meinte bereits, der Staat müsse „allgemein menschlich" sein! Dementsprechend geht hier die allgemeine Tendenz auf Trennung von Staat und Kirche.

[4]) Rede in der preußischen I. Kammer, 1. 11. 1849.

[5]) Gegen den „paritätischen Staat" wendet sich noch die Broschüre von 1872 „Kaiser und Papst", S. 17.

[6]) Kreuzztg., Rundsch. vom November 1852; vgl. auch Rundsch. vom Januar 1853, sowie Ev. Kirchenztg. 1843, Nr. 89—91 (Die Kirchen in Berlin und der Dom in Cöln), S. 715.

[7]) Kreuzztg., Rundsch. vom August 1852.

einmal nicht von einer besonderen Konfession zum Christentum überhaupt — ein Weg, der dann weiterhin, vom Christentum zum Deismus und so fort, schließlich in das Abstrakte und Negative führen würde —, sondern umgekehrt vom Allgemeinen zum Besonderen.[1]) Nur der Staat, ,,der selbst Religion, mithin, wie jetzt (!) die Kirche beschaffen ist, eine Konfession hat" — wie der preußische Staat seit 1840 und besonders seit 1850 —, nicht der indifferente Staat — wie der preußische Staat, der 1837 die katholische Kirche verfolgte — könne gerecht sein gegen die andere Konfession[2]): denn nur der konfessionelle Staat habe überhaupt eine feste religiöse Richtschnur, der indifferente Staat dagegen sei ,,eine Wetterfahne, die der Zeitgeist hin- und herweht, bis endlich die antichristliche Tendenz obsiegt und seine Richtung dauernd bestimmt". Freilich könne auf Grund des Prinzips konfessioneller Gerechtigkeit die katholische Kirche nicht von dem preußischen Staat das Recht beanspruchen, ,,alles das, was ihre Prinzipien erfordern, im Staat auch durchgeführt zu sehen".[3])

Aus den beiden Gesichtspunkten der Ökumenizität der Kirche einerseits und der Legitimität der Bekenntnisse andererseits bestimmt sich auch Gerlachs Stellungnahme gegenüber der Union — in Zustimmung wie Ablehnung. Einerseits sieht er in dem ,,Grundgedanken" der Union einen Schritt in der Richtung der Verwirklichung des ökumenischen Ideals[4]) — andererseits aber in der Erschütterung der Objektivität des von der Kirche ihren Gliedern verbürgten Glaubens eine Gefährdung des Bestandes der Kirche, eine liberale Verflüchtigung des Dogmas.[5]) Die Union ist ihm, als ungeistliche Schöpfung einer weltlichen Instanz, illegitim. Nicht auf Kosten der Legitimität aber, sondern nur auf ihrer Grundlage läßt sich der Weg zur Universalität finden. Die Union ist zudem, als ein Ausdruck des rechts- und freiheitsfeindlichen ,,Kabinettsordreregiments" des absolutistischen Staates auch politisch verwerflich.[6])

---

[1]) Berl. Pol. Wochenbl. vom 25. 5. 1833: Über Staatsreligion.

[2]) Kreuzztg., Rundsch. vom Januar 1853; vgl. auch Juni-Rundsch. 1852.

[3]) Abg.-Haus 3. 3. 1857; vgl. auch ebd. 23. 8. 1856.

[4]) Ev. Kirchenztg. 1834, Nr. 22.

[5]) Ebd. Nr. 23; Kreuzztg. Rundsch. 28. 7. 1852.

[6]) Aufz. I 104, 218, 245.

Ludw. von Gerlach ist ja als echter Konservativer überall ein Verteidiger des ‚guten alten Rechts' gegenüber den Ansprüchen der Staatsomnipotenz, vor allem aber ein Verteidiger der Rechte und Freiheiten der Kirchen — wobei ihm die Interessen der evangelischen und der katholischen Kirche als solidarisch erscheinen.[1]) Vor allem hat die Kirche ein göttliches (!) Recht auf Aufsicht über die Schule.[2]) Und der Kulturkampf ist ihm ein Kampf nicht gegen den Staat, sondern gegen die falsche Staatsomnipotenz, nicht — wie für Bismarck[3]) — ein Kampf um die Macht, sondern ein Kampf für den Glauben und das Recht gegen die Revolution von oben, gegen staatlichen Liberalismus und Rationalismus.[4])

Eine Geringachtung des Staates und des staatlichen Autoritätsgedankens liegt ihm dabei so fern, daß er es „als eine Hemmung seines Gehens mit dem Zentrum" empfindet, daß in ihm „so wenig Sinn für Recht und Staat aus Gottes Schöpfungen und Geboten" sei: „der Katholik meint leicht, aber nicht mit vollem Recht, dafür Ersatz zu haben in der römischen Kirche."[5]) So hatte Gerlach einst schon gegen die Münchner Historisch-Politischen Blätter geltend gemacht, die römische Kirche sehe im Staat nur eine „wechselnde vergängliche Form des irdischen Lebens"[6]), hatte er schon damals gemeint, der Katholik habe am Staat geringeres Interesse, denn er erhoffe von Rom „Hilfe und Haltung, wenn der Staat in Stücke bricht".[7]) Für ihn dagegen ist der Staat „eine uranfängliche, seinem Wesen nach heilige Schöpfung Gottes"[8]), wenngleich er im Vergleich mit der *una sancta catholica* die geringere Dignität der „irdischen, natürlichen" Institution des Staats natürlich nicht in Abrede stellt. Wohl aber sieht er eine Haupterrungenschaft der

---

[1]) Vgl. z. B. Aufz. I 260, II 187; Ev. Kirchenztg. 1843, S. 659; Kreuzztg., Rundsch. vom Januar und Juni 1854.

[2]) Ev. Kirchenztg. 1872, S. 425, mit Berufung auf die Worte „Lehret alle Völker!", „Weide meine Lämmer!", „Lasset die Kindlein zu mir kommen!". Ebenso Kleist-Retzow, der Führer der konservativen Opposition im Kulturkampf. (H. v. Petersdorff, Kleist-Retzow, 1907, S. 420.)

[3]) Abg.-Haus 10. 3. 73.

[4]) Abg.-Haus 20. 1., 4. 2., 30. 3. 1873.

[5]) Ev. Kirchenztg. 1848, S. 761 ff. — Vgl. auch Hengstenbergs Vorwort zum Jahrg. 1839 über die katholische „niedrige Ansicht vom Staat".

[6]) Aufz. II 375.

[7]) Kreuzztg., Rundsch. vom April 1852, S. 161.

[8]) Ev. Kirchenztg. 1864, S. 377.

Reformation darin, daß sie die christliche Obrigkeit wieder zu Ehren gebracht habe.[1])

Mit dieser Stellung der Konfessionen zum Staatsgedanken, meint er, hänge auch das geringe Interesse der römischen Kirche an der Bekämpfung der Revolution und die vielen Revolutionen in den römisch-katholischen Ländern zusammen[2]), wenn er auch nicht so weit geht wie sein Bruder Leopold, der die römische Kirche sogar überall im Bunde mit der Revolution sieht.[3]) Ludwig dagegen leugnet nicht, daß auch in der Reformation revolutionäre Elemente enthalten seien.[4])

Das politische Grundproblem ist auch für ihn die Frage der Vereinigung von Autorität und Freiheit, also die Vermeidung der beiden Klippen des Absolutismus und des (abstrakten) Liberalismus. Und auch er geht dabei, wie alle führenden altkonservativen Denker seit Adam Müller[5]), von dem doppelten Ausgangspunkte aus, von der Natur und von der Religion, wobei das Natürliche seinerseits das Gottgewollte ist; die Vereinigung der beiden Komponenten erfolgt im Zeichen des Rechtsgedankens, in dem zugleich die Lösung jenes Grundproblems der Politik, der Vereinigung von Autorität und Freiheit, gefunden wird.

An Hallers Grundgedanken der „natürlich-geselligen Ordnung gegenüber der Chimäre der künstlich-bürgerlichen“ (wie der Untertitel der „Restauration der Staatswissenschaften“ lautet) hat Ludwig v. Gerlach stets festgehalten. Aber von Anfang an entging ihm nicht, daß „der damals noch rationalisierende Haller den lebendigen persönlichen Gott zurücktreten läßt hinter die von Gott geschaffene Natur“; „vollendet wird die reine Lehre von Recht und Staat erst durch die bei Haller sehr mangelhafte Gottes-

[1]) Kreuzztg., Rundsch. vom April 1852, S. 146. — Dabei denkt er aber — ganz im Sinne der Reformatoren — immer an die von Gott gesetzte religiös-kirchliche Aufgabe des Staates.

[2]) Ev. Kirchenztg. 1831, S. 253.

[3]) Denkwürdigkeiten I 806. — Es ist dies eine interessante Umkehrung der katholischerseits beliebten Identifizierung von Reformation (Protestantismus) und Revolution. Vgl. meinen Aufsatz über „die preußischen Altkonservativen und den politischen Katholizismus“ in der Dt. Vjschr. f. Lit.wiss. u. Geistesgesch. VII, S. 498 ff. Über Stahls Urteil vgl. meinen Beitrag zur Meinecke-Festschr. (Dt. Staat u. dt. Parteien, 1922), S. 375.

[4]) Das neue Deutsche Reich, S. 52.

[5]) Vgl. meinen Beitrag zur Meinecke-Festschr.

lehre von der Kirche" — das blieb sein Endurteil.[1]) Dennoch, gesteht er, habe er sein „ganzes Leben hindurch Haller viel zu verdanken gehabt"[2]); und „etwas Studium Hallers, der Genesis und der zehn Gebote" war das, was er noch zuletzt seinen politischen Freunden vom Zentrum wünschte.[3]) Von dem religiös-kirchlichen Gesichtspunkt abgesehen, läßt sich Gerlachs Stellung zu Haller kurz dahin zusammenfassen, daß die Betonung des ständischen Gedankens das verbindende, Hallers Ignorierung des eigentlich staatlichen Prinzips dagegen das trennende Moment zwischen beiden bildet[4]). Der nur ständische Gedanke, der „Begriff »privat«" hat, gemäß seiner natürlichen Herkunft, so leicht etwas von „Egoismus" an sich[5]), gegen den erst der Staatsgedanke — im Sinne des christlichen Staats — das notwendige Gegengewicht gibt.[6]) Doch soll damit nur einem ständischen Interessenstandpunkt abgesagt werden, welcher verkennt, daß Stand nicht Privileg, sondern Amtspflicht bedeutet; im übrigen tritt bei Ludwig v. Gerlach — wenn man ihn mit Stahl vergleicht — das eigentlich staatliche Prinzip weniger stark hervor als das rechtverstandene ständische Prinzip auf der einen, das rechtverstandene kirchliche auf der anderen Seite. Er sieht, daß von dem modernen Großstaat — gegen den er ganz den Hallerschen[7]) Widerwillen empfindet — jene Tendenzen zur Zentralisierung und Isolierung, die, „ebenso widernatürlich als unchristlich", „alles einander feindselig gegenüberstellen" und „das moralische Band der Liebe, welches über die ganze Welt herrschen soll, zerreißen und auflösen", kaum zu trennen sind; demgegenüber bleibt das Ideal der Patrimonialstaat, die Staatspyramide mit ständischer Basis und monarchischer Spitze, wobei die Standesunterschiede — ganz noch im Sinne des

---

[1]) Aufz. I 102; vgl. Kreuzztg., Johannis-Rundsch. 1854; auch Aufz. I 127 über den IV. Band der „Restauration".

[2]) Aufz. I 102f. [3]) Ebd. II 375.

[4]) Über Stahls Einfluß auf Ludw. v. Gerlach im Sinne einer stärkeren Betonung des Staatsgedankens gegenüber dem Sondertum der Stände (Haller) vgl. Ernst Salzer in der Hist. Vierteljahrsschr. XIV (1911), 207f., 213, und dazu Stahls Brief an Rotenhan vom 5. 12. 1849, ebd. 546.

[5]) Aufz. I 102.

[6]) In diesem Sinne brandmarkt Gerlach gelegentlich bei seinen Parteigenossen ihre „Fremdigkeit gegen den »Staat«" (Brief an Moritz v. Blanckenburg 3. 1. 1860; Dt. Revue 36 [1911] I, 54).

[7]) Rest. III 179.

Mittelalters — als von Natur gegeben und somit gottgewollt gelten, das Verhältnis zwischen ihnen aber durchaus das von Schutzbefohlenen und Beschützern sein, also auf gegenseitiger Liebe beruhen soll.[1])

Findet Gerlach schon bei Haller die unzulängliche religiöse Grundlegung zu tadeln, so muß er natürlich von „der bloß historischen Lehre von Staat und Recht (Savigny und Konsorten)", „welche in pantheistischer Weise, wesentlich nur aus der Individualität und Geschichte der Völker mit Hintansetzung der ewigen Quellen ... ihr System aufbaut", weit abrücken; sie kann „dem Revolutionswesen unseres Jahrhunderts die Spitze nicht bieten".[2]) Bloße natürlich-historische Stützen — das ist auch Gerlachs ebenso wie Stahls Überzeugung — vermögen das Gebäude des konservativen Gedankens nicht zu tragen, das nur auf festen religiösen Fundamenten ruhen kann. „Nichts Menschliches ... dürfen wir uns als außer oder bloß neben dem Königreiche Gottes denken: Bildung, Zivilisation, Kunst, Wissenschaft, Gewerbe, Handel, Familie, Staat, alles gehört in das Königreich Gottes".[3])

In dieser Grundanschauung wie in ihrer Ausführung im einzelnen berührt er sich eng mit mittelalterlichen Ansichten, wie sie von der katholischen Spätromantik wieder aufgenommen worden waren, wenn er sie auch zum Teil selbständig ausprägt. So ist ihm die Monarchie, weil sie der Staatsform des Königreichs Gottes entspricht, wenn auch nicht die einzig berechtigte, so doch die geheiligteste aller Staatsformen.[4]) Königtum ist in seiner Wurzel Vatertum, ist der Ausdruck des Verhältnisses „des Vaters zu seinen Kindern".[5]) Vatertum aber ist zugleich ein natürliches Verhältnis, die Monarchie daher die „naturwüchsige" Staatsform im Gegensatz zu der „mechanischen" der Republik.[6]) Jede Familie ist eine kleine Monarchie und jeder Hausvater ein kleiner Monarch, „aus-

[1]) Über die entsprechende Auffassung Hallers vgl. Meinecke-Festschr. S. 352f.

[2]) Aufz. I 102; vgl. auch I 420 über Puchta. Über den Pantheismus als die Hauptkrankheit der Zeit: Ev. Kirchenztg. 1870, S. 492.

[3]) Das neue deutsche Reich, 2. Aufl. 1871, S. 16.

[4]) Ev. Kirchenztg. 1848 I, S. 271f.

[5]) Ev. Kirchenztg. 1833, Nr. 33—34: Zur Lehre vom göttl. Rechte der Obrigkeit.

[6]) Ebd. 1863, Nr. 23—27: Christentum und Königtum von Gottes Gnaden.

gerüstet nach dem Maße seiner Macht mit gesetzgebender, ausübender und richterlicher Gewalt".[1]) „Ich bin auch ein König", war ein Lieblingssatz Ludwig v. Gerlachs.[2]) Die Verbindung des religiösen mit dem natürlichen Motiv schließt jede mystizistische Auffassung des Gottesgnadentums — im Sinne einer besonderen Erleuchtung von oben — aus.[3]) Wohl will Gerlach kein rationales, sondern ein persönlich-gefühlsmäßiges Verhältnis zum König[4]), aber dies Verhältnis muß auf dem freien Gefühl „eines deutschen Mannes" beruhen.[5]) Ganz im Sinne mittelalterlich-germanischer Rechtsauffassung betont er die „Gleichartigkeit" der königlichen Rechte „mit unseren Rechten", die „Gegenseitigkeit der Rechte und Pflichten", die „wesentliche Einheit von Recht und Freiheit".[6]) „Nur im Bunde mit der Freiheit kann das Recht die Throne schützen." Der Titel „von Gottes Gnaden" bedeutet das Gegenteil eines „absolutistischen Götzendienstes"[7]), bedeutet: „Nur durch Gott, der auch euer Gott ist, vor dem ihr meinesgleichen seid, habe ich Recht und Macht, euch zu gebieten".[8])

---

[1]) Kreuzztg., Johannis-Rundsch. 1854. Vgl. Adam Müllers Lehre von den „*status in statu*" in der Schrift von 1819: Von der theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaft.

[2]) s. Leop. v. Gerlach, Denkwürdigkeiten I 423, 755, II 496.

[3]) Ev. Kirchenztg. 1841, Nr. 91—92: Staat und Kirche; Kreuzztg., Oster-Rundsch. 1854.

[4]) Oster-Rundsch. 1854.

[5]) Aufz. I 311. Vgl. auch die scharfe Kritik Friedr. Wilh.'s IV. in der Jan.-Rundsch. 1852. Über des Königs Auffassung des Gottesgnadentums im Sinne einer besonderen Inspiration vgl. H. v. Petersdorff, König Friedr. Wilh. IV., 1900, S. 1ff.; besonders charakteristisch der Ausspruch zu Bunsen: „Es gibt Dinge, die man nur als König weiß, die ich selbst als Kronprinz nicht gewußt und nun erst als König erfahren habe." Dazu Leopold v. Gerlach — ganz im Sinne des oben über Ludwig Referierten — (Denkwürdigkeiten II 295): „Ach wenn Se. Maj. doch einsehen wollte, daß alle Menschen nach Gottes Ebenbild geschaffen sind", daher als „Freie", nicht als „Sklaven" neben ihm stehen!

[6]) Ev. Kirchenztg. 1863, Nr. 23—27.

[7]) Vgl. bes. Kreuzztg., Mai-Rundsch. 1851. Schon die allererste Rundschau der Kreuzztg. stellt das Gottesgnadentum als die Zurückführung alles Rechtes auf Gott — womit zugleich alles Recht unter göttlichen Schutz gestellt wird — in prinzipiellen Gegensatz gegen den Absolutismus. Gerade das Bekenntnis zum Gottesgnadentum bedeutet für Gerlach Festhalten aller Rechte und Fundamentierung des „Rechtsbodens".

[8]) Ev. Kirchenztg. 1833, Nr. 33—34. Vgl. auch die scharfe Kritik des sich von den Prinzipien der Heiligen Allianz abkehrenden polizeistaatlichen Regimes, das, den Opportunismus an die Stelle ewiger Prinzipien setzend,

„Recht und Freiheit" — unter dieser Devise verficht Ludwig v. Gerlach den ständischen Gedanken gegen den revolutionären Gedanken absolutistischer wie demokratischer Tendenz[1]), das Prinzip der Freiheit und Eigentümlichkeit gegen das Prinzip der „Freiheit und Gleichheit", die natürlich-göttliche Ordnung gegen die künstlich-menschliche. Dabei bezeichnet aber der religiöse Gedanke nicht eine Rechtfertigung des Natürlichen als solchen, sondern ein ethisches Postulat, dessen Erfüllung erst ein Recht heiligt. Wohl ist „natürliche" Macht der äußere Entstehungsgrund wie die Garantie der Rechte[2]), Sinn und Zweck aber von Macht und Herrschaft ist immer nur die Rechtssicherung[3]), vor Gott bedeutet jedes „Recht" die Pflicht zur Ausübung des damit verbundenen Amtes. Auch das Recht des grundbesitzenden Adels ist nicht in erster Linie Geburtsrecht, sondern Amtsrecht; darum darf er auf seine obrigkeitlichen Rechte gar nicht verzichten: denn das hieße sich den Pflichten entziehen, die mit der Gutsherrschaft und der Patrimonialgerichtsbarkeit gegeben sind.[4]) Die Besitzfrage muß

nicht verstand, „positiv die Freiheits- und Rechtsbedürfnisse der Untertanen, den Fortschritt im echten Sinne zu befriedigen". (Kreuzztg., Oster-Rundsch. 1854, Martini-Rundsch. 1857; Das neue deutsche Reich, 2. Aufl., 1871, S. 16f.)

[1]) Neujahrs-Rundsch. 1854. — Bis 1848 stand dabei der Kampf gegen den revolutionären Absolutismus im Vordergrund, seit 1848 der gegen die „absolutistische Revolution".

[2]) „Macht ist eine Gabe Gottes; daß die Schwäche regiere, ist gegen Gottes Ordnung" (Ev. Kirchenztg. 1863, Nr. 23—27: Christentum und Königtum von Gottes Gnaden) — ganz im Sinne Hallers. Der „Urtypus" dieses der „menschlichen Natur innewohnenden Gesetzes, daß der Mächtige herrsche über den Hilfs- und Schutzbedürftigen (!), der sich ihm anschließt", ist „in der Familie gegeben". Also — ganz wie bei Haller — der patriarchalische, nicht der machtpolitische (realpolitische) Gedanke.

[3]) Dieses ganze — moralisch-rechtlich bestimmte — Denken ist durchaus und ausschließlich innenpolitisch orientiert. Vgl. dazu Meinecke-Festschr. S. 383f.

[4]) Kreuzztg., Febr.-Rundsch. 1852; vgl. II. Kammer 1852, S. 615. — Auch in den Sturmtagen des Jahres 1848 vertrat Ludw. v. Gerlach unentwegt diesen Standpunkt, damals, als Bismarck zu Konzessionen bereit war und in einem Schreiben vom 30. 3., das er in der „Magdeburger Zeitung" veröffentlichen ließ, erklärte, die Ritterschaft habe jetzt weder Zeit noch Neigung, ihre Kräfte an Verteidigung der wenigen ihr noch gebliebenen gutsherrlichen Rechte zu vergeuden. Gegen solchen Standpunkt wandte sich Ludw. v. Gerlach (vgl. seinen Brief an Thadden vom 5. 4. 1848; abgedruckt Dt. Revue 36 I, 43f.), so wie er im gleichen Sinne auf dem „Junkerparlament" seine großartige Rede gegen die um Bülow-Cummerow hielt.

demgegenüber ganz in zweite Linie rücken: „nur in Verbindung mit den darauf haftenden Pflichten ist das Eigentum heilig“[1]), denn auch das Eigentum hat nur ein Recht als ein „Amt, von Gott gestiftet“.[2]) Gerlach berührt sich hier überall mit Adam Müller, gleich dem auch er erklärt, gegenüber einem Eigentum ohne Pflichten sei der Kommunismus im Recht[3]); die Lehre vom freien Eigentum sei so gottlos wie die der Volkssouveränität.[4]) Wie Adam Müller bekämpft auch er die Mobilisierung die rein geldwirtschaftliche Behandlung des Grundbesitzes die gegen Natur und Religion, gegen Moral, Recht und Freiheit verstoße; sie erniedrige eine in bevorzugtem Maße gesegnete Gottesschöpfung zu einem Gegenwert „des herzlosen[5]) Geldes“, dieses „Repräsentanten der Genuß-

(Auch Bülow-Cummerow wollte in einem Flugblatt von Ende März 1848 die Feudalrechte der Gutsbesitzer aufgeben.) Hier wie dort brandmarkte Ludw. v. Gerlach das „realpolitische“ Aufgeben der bedrohten Rechte (Patronat, Polizei und Gerichtsbarkeit) als eigennützige Schwäche (s. E. Jordan, Die Entstehung der konservativen Partei . . ., 1914, S. 156f., 268). Diese ersten Zusammenstöße mit Bismarckschen Methoden sind sehr charakteristisch. [1]) Aufz. I 541.

[2]) Ebd.; Kreuzztg., Neujahrs-Rundsch. 1849; II. Kammer 1850, Sten. Ber. S. 2479.

[3]) Aufz. I 541; Kreuzztg., Mai-Rundsch. 1850; I. Kammer 1849, Sten. Ber. S. 1912.

[4]) Ev. Kirchenztg. 1831, S. 31.

[5]) Hier wie auch an anderen Stellen begegnet uns ein ausgesprochen romantischer Einschlag in Gerlachs Denken. So liegt ein schwärmerisches Gefühl in seinem Preis der Hl. Allianz: ihren Idealen gegenüber hat die „realpolitische“ Diplomatie etwas Nüchternes! Sein Verhältnis zur Monarchie (vgl. oben S. 173f.) ist stark von menschlichen Enpfindungen und Sympathien bestimmt: für einen — wenn auch „monarchisch“ regierten — „Maschinenstaat“ hat er genau so wenig übrig, wie etwa Adam Müller für den preußischen Staat Friedrichs II. Alles „Mechanische“ ist ihm instinktiv und spontan zuwider. Für die englische Verfassung ist er eingenommen, weil er sie als „naturwüchsig“ nimmt. An Burke gefällt ihm die Art, „dem Adel mit parteiischer Vorliebe (!) zugetan (!) zu sein“ (Brief vom 12. 2. 1874; Dt. Revue 36 II, 315). Auch seine wirtschaftliche Einstellung ist stark gefühlsbestimmt; der angestammte Grund und Boden (den ein Adam Müller geradezu personhaft und wie etwas Heiliges empfindet) weckt ebensosehr eine gefühlsmäßige Hinneigung wie das Philisterideal „des herzlosen Geldes“ eine gefühlsmäßige Abneigung. Romantisch ist auch Gerlachs Gefühl für den Wert der „Persönlichkeit“, der „Individualität“, der Besonderheit — im Gegensatz zu aller Schablone und Gleichmacherei. Dem entspricht auch die romantische Freude an der „Mannigfaltigkeit“ der verschiedenen „*status in statu*“ — im Gegensatz zu aller öden Zentralisierung. In alledem äußert sich ein romantisch-sentimentales Ressentiment gegen die herz- und gefühllose Kälte der rationalistischen Einstellung.

sucht und des Egoismus".[1]) Dieser Kampf gegen den Individualismus und Materialismus ist auch ihm, wie Adam Müller, ein ethisch-religiöser. Gegenüber solchen isolierenden Tendenzen sieht er im ständischen Gedanken das Prinzip des korporativen Zusammenschlusses, in der Stein-Hardenbergschen Gesetzgebung aber, die er nicht anders beurteilt als Adam Müller, Auflösungstendenzen, welche nur negative Freiheit an die Stelle der positiven gesetzt hätten.[2])

So kommt er vom ethischen wie vom natürlichen Gesichtspunkt (der, vom Organismusgedanken ausgehend, in den Ständen die Organe des Staates erkennt) zu dem gleichen Ergebnis, daß die Stände und ihre Gliederung Gottes Ordnung sind. Noch in der Zeit seiner Zugehörigkeit zur Zentrumspartei macht Gerlach „das göttliche Element im Ständetum" geltend.[3])

Dennoch ist er keineswegs fortschrittsfeindlich. Aber: „nur wer tief wurzelt in der Vorzeit, kann Stamm und Zweige, Blätter und Blüte in die Zukunft treiben".[4]) So soll das ständische Recht nun keineswegs ein Vorrecht des landwirtschaftlichen Berufes sein[5]); vielmehr sucht Gerlach das ständische Prinzip dem Gang der wirtschaftlichen Entwicklung anzupassen, die „ein notwendiges Produkt ... der ... Verhältnisse" sei: „Alles, was Gott schafft, hat auch ein Recht zu sein, nur, daß es unter Gott sei".[6]) Nicht ein Anrennen gegen die moderne industrielle Entwicklung kann die Aufgabe sein, sondern nur eine Eingliederung auch der industriellen Betriebe in das System eines christlichen Ständewesens, nach dem Muster der Stellung des Grundbesitzes und des Handwerks.[7]) Und auch der staatlichen Entwicklung soll sich das ständische Prinzip, wie Ludwig v. Gerlach es versteht, nicht einfach entgegenstemmen: er ist ständischer Konstitutionalist, Vertreter des Gedankens einer

---

[1]) Kreuzztg., Rundsch. Juli und November 1851.

[2]) Kreuzztg., Rundsch. April 1853. Zu Adam Müllers Freiheitsbegriff vgl. meinen Beitrag zur Festschr. für Walter Goetz („Kultur- u. Universalgesch.", 1927), S. 306ff.

[3]) Aufz. II 375.

[4]) Kreuzztg., September-Rundsch. 1849.

[5]) Vgl. Kreuzztg. vom 6.—8. September 1865: Der Landtag von 1865.

[6]) Kreuzztg., November-Rundsch. 1848.

[7]) Kreuzztg., April-Rundsch. 1853; vgl. auch Juli-Rundsch. 1851, März-Rundsch. 1852, April-Rundsch. 1852; I. Kammer 1849, S. 1736; II. Kammer 1852, S. 616.

ständischen Repräsentation.[1]) Er ist für „organische Fortbildung" der Verfassung.[2]) Das „Sondertum der Stände" soll sich zusammenschließen zu der „Gemeinschaft des Staates" — aber in „religiösem Respekt" vor Tradition und Herkommen —, nach dem „Vorbild" Englands[3]) und des naturwüchsigen politischen Organismus seiner ungeschriebenen Verfassung — im Gegensatz zu den mechanischen Konstitutionen der Festlandstaaten.[4]) Immerhin erkennt Ludwig v. Gerlach sogar den Begriff der „März-Errungenschaften" an: solche erblickt er in der gesteigerten Teilnahme der Untertanen an den öffentlichen Angelegenheiten[5]), in der Preßfreiheit[6]) und vor allem in der Beseitigung des Absolutismus.[7])

Im Liberalismus überhaupt erkennt auch er, wie Stahl und wie übrigens auch sein Bruder Leopold, „die großen Wahrheiten"[8]), die in Zusammenhang stehen mit der Reformation und der glorreichen Revolution von 1688.[9]) Für die Gewissensfreiheit setzt er sich gelegentlich (wie in Sachen der separierten Lutheraner) ein, wo sich „keine liberale Stimme" dafür erhebt![10])

Auch sein Freiheitsideal hat, ebenso wie seine Autoritätsidee, eine religiöse und eine natürliche Wurzel. Die Religion, als Herrschaft Gottes, bedeutet auch Herrschaft des Rechts, denn das Recht ist vormenschlichen, göttlichen Ursprungs, das menschliche Recht nur die Anwendung des göttlichen Gesetzes[11]), wie es uns die Heilige Schrift in autoritativer Fassung bietet. Alles Recht geht

---

[1]) Berl. Pol. Wochenbl. 30. 1. 1836: Was ist Freiheit? Dazu Aufz. I 230.

[2]) Erfurter Unionsparlament, St. B. 11. 4. 1850.

[3]) Kreuzztg., August-Rundsch. 1849. Über die englische Verfassung als Vorbild auch bei Adam Müller vgl. Goetz-Festschr., S. 308f., 309 A. 2.

[4]) Kreuzztg., Juni-Rundsch. 1848. Auch in seinem Selfgovernment-System ist England vorbildlich (St. B. II. Kammer 6. 2. 1851). — Vgl. auch die Bezugnahme auf „den liberalen (englisch liberalen) Burke" in einer Rede von 1874 (s. Brief vom 12. 2. 1874; Dt. Revue 36 II, S. 315).

[5]) Kreuzztg., Oktober-Rundsch. 1851.

[6]) Kreuzztg., Juni-Rundsch. 1850. [7]) Aufz. I 231, 239, 241f.

[8]) Aufz. I 236, 245, 247, 260, 266, 334, II 222, 239, vgl. ebd. 241; Ev. Kirchenztg. 1862, S. 661f.; Brief an Moritz von Blanckenburg 3. 1. 1860: Dt. Revue 36 I, 54. — Über liberale Gedanken bei konservativen Denkern überhaupt vgl. meinen Beitrag zur Meinecke-Festschrift S. 344. Über Haller vgl. unter diesem Gesichtspunkt den Aufsatz von Friedrich Curtius im „Hochland", Jan. 1922. Leopold v. Gerlach erschrak selbst vor seinen (dem Gegensatz gegen den Absolutismus entspringenden) „liberalen Prinzipien" (Denkwürdigkeiten I 48, 52, 57). [9]) Aufz. I 306. [10]) Aufz. I 223.

[11]) Aufz. I 361; Ev. Kirchenztg. 1831, S. 241, 645; 1832, S. 31.

aus dem Willen Gottes hervor[1]), ist seinem innersten Wesen nach nichts anderes als der Wille Gottes[2]), — Herrschaft des Rechts aber (im Gegensatz zu absolutistischer Willkür) ist Freiheit[3]); in diesem Sinne hat das Christentum die Freiheit — auch im politischen Verstande — gebracht.[4]) Darum spricht Gerlach gern von „Recht und Freiheit aus Gott".[5]) Dies sind die positiven Prinzipien gegenüber dem negativen Prinzip der Revolution.

Seine natürliche Wurzel hat der Freiheitsgedanke in dem historisch Gewordenen. In diesem Sinne tritt Ludwig v. Gerlach gegen den französischen Liberalismus für eigentümlich deutsches Wesen ein.[6]) Das deutsche Recht, wie es seit der germanischen Vorzeit sich entwickelt hat, steht gegen den Absolutismus, der also nicht nur unchristlich[7]) und widernatürlich, sondern insbesondere auch un-

[1]) Kreuzztg. 1852, Febr.-Rundsch.

[2]) Berl. Pol. Wochenbl. 1833: Über Staatsreligion.

[3]) Schon Ludw. v. Gerlachs erste politische Abhandlung, 1830 (Bachmann II 287—290), stellt — gegenüber dem Absolutismus — die Achtung vor „den wohlbegründeten Rechten" anderer als „das erste Element politischer Freiheit" auf.

[4]) Vgl. bes. Kreuzztg., Mai-Rundsch. 1851. Der Absolutismus ist heidnisch; von dieser „ärgsten Form der Tyrannei, von der Staatsomnipotenz, hat das Blut der Märtyrer die Menschheit befreit" (Kaiser und Papst, 4. Aufl. 1872, S. 72). „Gottes heilige Gebote, wie sie gelehrt und in die Herzen geschrieben sind vom Herrn und seinen Aposteln und von der christl. Kirche", waren es, welche „die abscheuliche politische Freiheit begründeten" (ebd.). Die Freiheit ist also eine Errungenschaft des Christentums und der Kirche, von deren Altar der „Liberalismus" diesen „leuchtenden Edelstein »nur« gestohlen hat" (Berl. Pol. Wochenbl. 23. 8. 1834: Über Formen der Gesetzgebung). „Geltendmachung der »unsterblichen Seelen«", heißt es in einem Brief an Adolf v. Thadden vom 29. 8. 1863, „das ist die Wahrheit der »Ideen von 1789«, was ich Liberalismus des neuen Bundes nenne" (Dt. Revue 36 I, 225). Die „Wahrheiten" des Liberalismus bestehen also in ihrem christlichen Gehalt und reichen so weit, wie dieser vorhanden ist. Der Grundgedanke, daß der Mensch (als „unsterbliche Seele") Selbstzweck ist, nicht Mittel für andere Zwecke, war auch im Pietismus von jeher besonders lebendig gewesen.

[5]) Das neue Deutsche Reich, 2. Aufl. 1871, S. 13 u. ö.

[6]) Kreuzztg., August-Rundsch. 1848, Neujahrs-Rundsch. und Februar-Rundsch. 1849; Ev. Kirchenztg. 1846, S. 394, 1848, S. 314, 467, 475. Ebd. 1848, S. 271 f., 277, 287: gegen „Gallizismen"; „Freiheit" sei nicht Willkür, die wahre Freiheit — im englischen, nicht im französischen Sinne — sei die Freiheit des Gesetzes.

[7]) Vgl. die drittletzte Anm. Wie gegen die Omnipotenz des römischen Staats, stand das Christentum auch gegen den rationalistischen Individualismus und Egoismus des römischen Rechts. Dagegen erscheint das germanische Recht dem christlichen Empfinden entsprechend.

deutsch ist. Ebenso undeutsch ist aber der Absolutismus von unten, die Despotie der demokratischen Kopfzahlmajorität.[1]) „Deutsches Recht und deutsche Freiheit" gilt es eben nicht minder als gegen den Absolutismus auch gegen „die Revolution" zu verteidigen.[2])

Daß in einem Konflikt zwischen einem natürlichen Freiheitsstreben und dem göttlichen Recht jenes sich diesem unterordnen muß, versteht sich von selbst. Darum steht das Recht über der Nationalität, der Staat über der Nation als „bloßem Naturtum"; anders kann nur „der heutige pantheistische Zeitgeist" urteilen.[3]) Die höheren religiös-sittlichen Prinzipien müssen allen bloß naturhaften Ansprüchen vorangehen. Jede Verabsolutierung, also Vergötterung irdischer Werte ist ein heidnisches Sichhinwegsetzen über die göttlichen Rechtsgebote. Und deutsch ist das „bloß nationale" Prinzip, der exklusive, engherzige Nationalismus, gerade nicht — sowenig wie das liberal-demokratische Prinzip. Das ist französische, auch englische, jedenfalls aber ganz „undeutsche" Art; der Deutsche ist Universalist, weil ihm die geistigen, voran die religiösen Werte die höchsten sind und von je waren.[4])

Gegen den nationalen Machtgedanken setzt Gerlach die — nicht an nationale Schranken gebundenen — Prinzipien des von Gott stammenden Rechts. Der christliche Staat[5]) hat, vor allem anderen,

---

[1]) Kreuzztg., Juli-Rundsch. 1849. Ludwig v. Gerlachs Standpunkt kann sich gelegentlich mit dem liberalen, aber nie mit dem demokratischen zusammenfinden. Das Kopfzahlprinzip widerspricht seiner Auffassung von Menschenwürde, von „Persönlichkeit", die sich mit dem Individualitätsgedanken der Romantik nahe berührt. Es ist für ihn ein Grundrecht der Deutschen, „nicht wie Heringe nach der Stückzahl in Betracht zu kommen".

[2]) s. den von Ludwig v. Gerlach verfaßten Aufruf vom 26. 3. 1848: Aufz. I 518f.

[3]) Kreuzztg., Dezember-Rundsch. 1850; Aufz. I 397; Kaiser und Papst, S. 26. An und für sich ist Gerlach dem nationalen Gedanken durchaus geöffnet. In der ersten, gewissermaßen programmatischen „Rundschau" der Kreuzztg. nennt er die Liberalen undeutsch, insofern sie ohne Unwillen zusehen, wie die Deutschen aus der rechtmäßigsten Herrschaft, wie der über das deutsche Elsaß-Lothringen, zugunsten französischer Machthaber verdrängt sind. Den Radikalen gelte ihr Radikalismus mehr als ihr Vaterland. Er selbst wünscht die deutsche Einheit, doch unter Erhaltung Preußens und der Einzelstaaten: erst kommt der Staat, dann die Nationalität.

[4]) Kreuzztg., September-Rundsch. 1849; Ev. Kirchenztg. 1843, Nr. 89 bis 91; vgl. auch: Kaiser und Papst, S. 24.

[5]) S. Ev. Kirchenztg. 1833, S. 57.

Recht und Gerechtigkeit unbedingt zu wahren[1]); das höchste denkbare Ziel aller Politik aber ist das christliche Staatensystem nach den Prinzipien der Heiligen Allianz[2]); und seine Verwirklichung im Dienste des Berufs der Christenheit, die Welt zu erobern, ist die höchste Aufgabe der christlichen Diplomatie des Jahrhunderts. Es ist das große Prinzip der „Solidarität des Rechts", welches die Staaten „zu einem Gottesreich verbindet", das jenen isolierenden Tendenzen entgegenarbeiten muß, nach denen „jede Nation das Recht habe, ihre inneren Angelegenheiten selbst zu ordnen" „Brüderliche Gemeinschaft" statt nationaler „abstrakter Isolierung" fordert Gerlach. Die „Interessen-" oder Expansionspolitik erscheint ihm als 18. Jahrhundert, das jetzt (seit der Heiligen Allianz)

---

[1]) Kreuzztg. 1854, Neujahrs-Rundschau.

[2]) Auch die auswärtige Politik soll christliche Politik im ökumenischen Sinne sein. Dagegen ist eine Trennung der Politik von der Religion widerchristlicher Materialismus. Bei Bismarck findet Gerlach dieselbe Verbindung von persönlichem Christentum und politischem Heidentum, gegen die schon Adam Müller eiferte mit seinem Diktum, Christus sei auch für die Staaten gestorben (vgl. Gerlachs Äußerungen in den von Gerh. Ritter hrsg. „Altersbriefen": Dt. Revue 36 I 358, 364, auch 369). Bismarcks „prinziplose", „revolutionäre" Politik ist in seinen Augen „grundgottlos" und völlig entchristlicht. Nach den Zeiten der Hl. Allianz bedeutet die Bismarcksche Annexionspolitik für ihn einen geradezu anachronistischen Rückfall in den „Fridericianismus": in jenes völlig unchristliche preußische „*Suum cuique rapere*", das Friedrich II. in besonders „großer Weise" verstanden habe (Dt. Revue 36 I, 360. 367, II, S. 105f., 109, 213). Das Eintreten für dieses fritzische „Grapsen" nennt Gerlach den „Junker"standpunkt (a. a. O. II, 109); aber „den eigentlich wilden Pseudopatriotismus" hält er doch für „sehr selten", für „sehr zahlreich" dagegen die Opportunisten und die, „deren Rechtsbewußtsein" und „christliches Bewußtsein" „nicht hinaufreicht bis in die Regionen der Politik und des Krieges" (Brief vom 23. 7. 1866; bei Gerhard Ritter, Die preußischen Konservativen, S. 384f.). Sein Anhänger Reinhold v. Thadden meinte (Brief vom 22. 1. 1865; ebd. S. 382), daß in „den allgemeinen Grapschkomment" viele nur „aus leidiger Furcht, für einen schlechten Patrioten gehalten zu werden", einstimmten. (Übrigens kennt Ludwig v. Gerlach, der sich nur gegen die „gottlose und rechtlose Raubgier" wendet, durchaus das *bellum iustum*; in den Befreiungskriegen kämpfte er selber mit.) Freilich kam es sogar vor, daß sich Parteigenossen, wie Nathusius und Beutner im „Volksblatt", eben vom Standpunkt „christlicher Politik" gegen Gerlach erklärten (G. Ritter, Die preußischen Konservativen . . ., S. 163, s. Anm. 52), Gerlach aber wandte sich nur um so schärfer gegen jede christliche Verbrämung des Naturalismus, welcher der Satz, „es sei der Krieg Gottes Fügung", dazu dient, auch „die bloße Kriegslust" zu decken (Brief vom 23. 7. 1866; bei Ritter, a. a. O. S. 386f.). Heinrich Leo wenigstens berief sich zur Begründung der Machtpolitik nur auf die „Naturgesetze des Lebens" (s. ebd. S. 188, Anm. 107).

durch eine Politik der Prinzipien überwunden sein müsse.[1]) Bismarcks gesamte deutsche Politik erklärt er, weil sie ohne gesunde Rechtsideen sei, für wurzelfaul.[2]) Eine Exemtion der Politik von der Moral kann es nicht geben, denn auch die Politik steht unter Gottes Gesetz.[3])

Die Partei, die sich eben noch auf eine Politik des Rechts gegen eine Politik der Gewalt und des „Kronenraubes" festgelegt hatte[4]), schloß sich dem Mann des Erfolges an — Gerlach blieb, der er gewesen war: der letzte Hüter altkonservativer Grundsätze, auch den schmerzenden Bruch mit schließlich allen Genossen der Partei nicht scheuend.

---

[1]) Vgl. die Kreuzztgs.-Rundschauen von Februar 1850, Dezember 1851, Oktober 1852, Ostern 1854, Johannis 1856; Die Annexionen und der Norddeutsche Bund, S. 19; vgl. auch Leopold v. Gerlach, Denkwürdigkeiten I 769, II 723ff., Leopold an Bismarck, Bismarck-Jahrb. IV 159.

[2]) Aufz. II 253.

[3]) Aufz. II 276, 341; Die Annexionen usw., S. 3; ebenso Leopold v. Gerlach: s. Denkwürdigkeiten I 65, 209, Leopold an Bismarck, Briefw., S. 216.

[4]) Vgl. das Programm des (1861 gegründeten) „Preußischen Volksvereins" (bei Ludolf Parisius, Deutschlands politische Parteien und das Ministerium Bismarck, 1878, S. 42).

ZWISCHEN IDEOLOGIE UND REALPOLITIK.

(Max Müller-Oxford über die deutsch-englischen Beziehungen.

VON WILHELM HEESS.

Das heute im Bewußtsein des deutschen Bürgertums vorhandene Geschichtsbild des 19. Jahrhunderts ist merkwürdig genug. Für die erste Jahrhunderthälfte weiß man, wie die geistige Welt und die politische Welt sich zueinander verhalten haben, waren doch führende Geister und politisch Handelnde in vielen Fällen dieselben Personen oder standen durch Freundschaft in so enger geistiger Verbundenheit, daß geistiges Leben und Staat — in einer führenden Minorität — eine geschlossene Einheit war. Zweifel über die Beziehung von geistiger Welt und politischer Welt sind in den Jahren von 1800—1816 nicht möglich, auch danach ist das Verhältnis noch einigermaßen klar, wenn auch die Etikettierung: hie Liberalismus—Demokratie, hie Konservatismus eine zu grobe Vereinfachung ist, die das Bild schon teilweise verzerrt. Aber wie jene Beziehung nach 1850 sich gestaltet, das wird von Jahrzehnt zu Jahrzehnt dunkler. Man kann nicht sagen, daß die wissenschaftliche Forschung zur Aufhellung dieses Dunkels schon etwas Wesentliches geleistet hätte, ja das Problem ist für die Zeitspanne der letzten siebzig Jahre noch nicht einmal als das zentrale erkannt und gestellt. Der naive Realismus stürzt sich auf die Massen der Tatsachen und des immer mehr anwachsenden Materials, ohne daß die notwendige Besinnung auf den Griff, mit dem die ganze Masse gehalten werden kann, vorausgegangen ist. Der gültige Satz, daß alles politische Geschehen eingebettet ist in die geistige Atmosphäre seiner Zeit und daß es nicht losgelöst von ihr betrachtet und vor allem nicht gewertet werden kann und darf, dieser Satz erleidet in der Praxis der Geschichtschreibung über die jüngste Vergangenheit eine unberechtigte Ausnahme. Das Geschichtsbild dieser Jahrzehnte steht noch unterhalb der Stufe reiner Erkenntnis; nicht nur das des Proletariats, auch das

des Bürgertums ist durch Wollungen getrübt, die aus Hemmungen der Gruppengebundenheit stammen. So lange die zentrale Frage nach dem Verhältnis von Macht und Geist in der Zeit seit 1850 nicht geklärt ist, haben wir kein gültiges, d. h. sub specie aeternitatis gültiges Bild dieser Epoche. Die Struktur der Oberschicht, das soll heißen der Gesellschaftskreise der politischen und der geistigen Führer, ist im Gegensatz zur ersten Jahrhunderthälfte in einer raschen wesentlichen Veränderung begriffen; eine wechselseitige Entfremdung zwischen den Männern der Politik und des geistigen Lebens bildet sich aus. Mommsen — man erinnere sich an das vertrauliche Verhältnis zwischen Niebuhr und Stein — hat die Kluft, die ihn und seinesgleichen von Bismarck trennte, als einen Mangel empfunden; einmal nachts auf dem Heimweg klagt er seinen Begleitern, es sei doch schade, daß man zu dem großen Manne nicht in eine persönliche Beziehung kommen könne, es gehe dadurch doch ungeheuer viel verloren.

Eine einzige Frage aus diesem Gedankenkreis eröffnet den Ausblick auf eine ganze Reihe noch ausstehender Antworten: In welchem Rang und Raum standen die politischen und militärischen Führer der zweiten Jahrhunderthälfte in der Hierarchie der Geister?

Im Unterschied von der Zeit Napoleons und der Befreiungskriege hat sich die polare Spannung zwischen Macht und Geist nach 1850 mehr als ein Ringen im Verborgenen abgespielt. Und zwar gerieten die Träger des Geistes in die schwächere Position und bald in kraftlose Defensive bis zur Ohnmacht. Vereinzelte Offensivversuche, wie etwa der Nietzsches, oder auch der nichtrevolutionären Geister, wie Lagarde und Constantin Frantz, waren in ihrer Zeit zur Wirkungslosigkeit verurteilt. Ein noch heimlicherer Kampf zweier Menschentypen hat sich gleichzeitig im gesamten Beamtenkörper der preußischen Verwaltung abgespielt, von dem nur ausnahmsweise ein Anzeichen in die Öffentlichkeit drang[1]; im ganzen kann man sagen, ist der Typ von der geistigen Prägung, die für die erste Jahrhunderthälfte charakterisiert ist, einer raschen Ausmerze verfallen. Im Weltkrieg hat sich dann hinter den sinn-

[1]) Einen charakteristischen Fall, aus dem auch die Spannung zwischen den beiden Typen deutlich hervorgeht, veröffentlichte inzwischen J. Sass in den Preuß. Jahrb., Sept. 1929: „H. von Thile und Bismarck".

fälligen Ereignissen eine Peripetie des Kraftverhältnisses von Macht und Geist vollzogen. Diesen wesentlichen Vorgang im Zeithintergrund an den sichtbaren Symptomen aufzuzeigen, wird immer schwer, wenn nicht unmöglich sein. Man wird sich da weithin mit einer „anekdotischen" Erfassung charakteristischer Einzelvorgänge begnügen müssen. Und gar der Ausgang kann überhaupt nur aus dem hintergründigen Vorgang der Konstellationsänderung zwischen den irdischen und den himmlischen Kräften erkannt werden. Was dem kurzsichtigen Vordergrundsblick als eine Verkettung unglücklicher Zufälle erscheinen muß, war in der Tiefe der notwendige Zusammenbruch einer irdischen Ordnung (im wesentlichen der in den 60er Jahren stabilisierten europäischen Machtverhältnisse), die auf der Bedingung der zeitweisen Abwesenheit oder Unwirksamkeit der spirituellen Kräfte errichtet war — und nur so lange diese Bedingung währte, Bestand haben konnte. Daß diese Ordnung in Deutschland von Gegenkräften viel niederer Stufe umgeworfen wurde — die Erscheinungsform des Zusammenbruches, die unser deutsches Bürgertum am meisten irritiert und ihm die Erkenntnis erschwert —, das ist für den Blick, der die Dinge von der geistigen Seite sieht, nur ein weiteres Zeichen dafür, daß das zusammenbrechende Gefüge nicht mehr geistig verankert war und von der geistigen Welt her nicht mehr gehalten wurde.

Hier sind Probleme, die sich nicht aus der Eigenbewegung der Wissenschaft ergeben haben, sondern die ihr durch den Lebensprozeß selbst in den Weg geworfen werden — und es fragt sich, was sie mit ihren Mitteln zu ihrer Lösung beitragen kann.

Meines Erachtens könnte man zweierlei tun. Man kann die aus der Intuition stammenden Geschichtsbilder und Zeiturteile der schöpferischen Geister des Jahrhunderts zusammentragen, um daraus das Geschichtsbild dieser Zeit zu erhalten, wie es von der spirituellen Seite her gesehen wird[1]). Sodann sollte man den episodenhaften und seltenen Fällen in der zweiten Jahrhunderthälfte besondere Beachtung schenken, wo sich Personen der politischen Welt mit solchen des geistigen Lebens begegnen. In der angegebenen Perspektive kommt manchem „Zufall" eine Bedeu-

[1]) Den Versuch eines Beispiels dessen, was mir da vorschwebt, habe ich in meiner Monographie über Raabe (1926) unternommen.

tung zu, der dem realistisch allein auf Fakta eingestellten Blick belanglos erscheint. So ist auch der hier folgende Brief des Oxforder Sprachforschers Max Müller symptomatisch als einer der vergeblichen Versuche, von der spirituellen Basis her in die Kette der politischen Handlungen den geistigen Einschlag hineinzuschießen.

Turin, 9. Dezember 1885.

Mein lieber Schlözer!

[1] Nun muß ich Ihnen aber doch noch einmal sagen, daß das Beste und Bedeutendste, was während unseres Zusammenseins in Rom geschehen ist, der Trinkspruch Salisburys auf eine Allianz Englands und Deutschlands war. Ob die Sache an Ort und Stelle richtig war, ob Münsters Schweigen Ja oder Nein bedeutete, das mag Futter für die Zeitungen geben. Das wahrhaft Wichtige ist und bleibt, daß ein früher so deutschfeindlicher Mann, wie Lord Robert Cecil es war, jetzt als Prime Minister von England diesen Trinkspruch ausbringen mußte.

[2] Von einer Allianz zwischen Deutschland und England zu sprechen, ist freilich ganz verkehrt. Das Wort paßt für fremde Nationen, die sich zu bestimmten Zwecken verbinden. Zwischen Brudervölkern mag es von Zeit zu Zeit Zwietracht geben — meist durch böse Nachbarn angeschürt —, aber wenn die Mißverständnisse einmal aufgeklärt sind, dann kommen das Einverständnis und die Eintracht ganz von selbst, und Bündnisse mit Paragraphen und Klauseln verderben nur das wirkliche Vertrauen. Also auf die wiederherzustellende Eintracht zwischen Deutschland und England hätte Salisbury trinken sollen, und zum Schluß hätte ein Pereat auf die langen Depeschen nicht schaden können.

[3] Was jetzt zu vermeiden, ist ein Depeschenwechsel, um herauszustellen, auf welcher Seite die Schuld langjähriger Mißverständnisse gelegen hat. Der Engländer hat ein gutes Sprichwort: „„Let bygones be bygones".[1]) Also an die Zukunft denke man, nicht an die Vergangenheit.

[4] Ebenso falsch wäre es, sich etwa gegen andere zu verbinden. Es gibt nur zwei Völker in Europa, die nichts mehr wollen: Deutschland und England. Sie sind zufrieden und haben eher zu viel als zu wenig. Alle anderen Nationen wollen etwas, was ihnen noch nicht oder nicht mehr gehört. Gut, man lasse sie, nur sollten sie wissen, daß weder Deutschland noch England für abenteuerliche Politik zu gewinnen ist. Gewisse Dinge im Osten sind ja unvermeidlich. Wenn die dort drohenden Gewitter nur Nebel und Regen bringen, so können die alten Familienallianzen ganz nützlich sein. Kommt es aber zum Hageln, Donnern und Blitzen, dann helfen die alten Familienregenschirme nichts — man muß dann klar wissen, welchen Weg man gehen will, und ich glaube, daß jetzt England und Deutschland auch dort sich nicht den Weg verrennen werden.

[1]) Laß Vergangenes vergessen sein!

[5] Nur wenn Deutschland und England in Zukunft treu und fest zusammenhalten, kann der fürchterliche und wahrhaft barbarische Zustand, in dem wir jetzt leben, ein Ende nehmen. Wir leben ja wie die reißenden Tiere in prähistorischen Zeiten. Jeder Mann in Europa ist jetzt Soldat. Das klingt recht schön, von einem bewaffneten Volke zu sprechen, aber das Ziel menschlicher Kultur ist Friede und Sicherheit auch ohne ewige Kampfbereitschaft. Was würden wir von einem Staate sagen, in welchem jeder einzelne nie ohne Revolver auf die Straße gehen könnte? Was soll man von Europa sagen, wenn kein einzelner Staat sich mehr sicher fühlt, der nicht mehr Kanonen hat als sein Nachbar? Das muß einmal wieder anders werden. Soviel man jetzt über den eitlen Metternich und seine eiteln Manieren spottet: er hat Europa einen dreißigjährigen Frieden gesichert. Jetzt haben wir bald einen dreißigjährigen Kriegszustand in Europa durchgemacht. Das muß einmal wieder anders werden!

[6] Die Schwierigkeiten eines Einverständnisses zwischen Deutschland und England sind zu sehr überschätzt worden. Die Völker hassen sich nicht, trotz aller Versuche, sie gegeneinander zu hetzen. Alles liegt hier an den leitenden politischen Persönlichkeiten. Ich kenne die meisten der heranwachsenden Staatsmänner der liberalen, selbst der radikalen Partei in England. Sie sind alle deutsch gesinnt und werden alles tun, um mit Deutschland Schritt zu halten. Gladstones falsche Stellung hat persönliche Gründe, die ich Ihnen alle erklären könnte; aber auch er weiß, wieviel daran liegt, die gestörte Eintracht zwischen England und Deutschland wieder herzustellen.

[7] Die leitenden Persönlichkeiten der konservativen Partei fanden es jetzt in ihrem Interesse, gegen Deutschland sehr liebenswürdig zu sein. Um so besser! Man nehme sie, wie sie sich geben, und frage nicht danach, was sie früher gehaßt und getan haben. In den konservativen Kreisen hat es stets und wird es stets französische Sympathien geben; aber auch diese sind jetzt sehr im Abnehmen, und schon aus Opposition macht man Deutschland den Hof.

[8] Die Frage ist nur, wie kann man beide Parteien in England beim Wort nehmen und eine gewisse Kontinuität in der äußeren Politik Englands herstellen helfen?

Die Sache ist nicht ganz leicht, aber sie ist möglich.

[9] Bei den großen Veränderungen, die das parlamentarische Leben in England erfahren, hat man schon oft die Notwendigkeit gefühlt, daß sich beide Parteien über gewisse Fragen durch einen vorläufigen Ideenaustausch zwischen leitenden Persönlichkeiten verständigen. Die letzte Reformbill z. B. wurde in Konferenzen zwischen Führern beider Parteien fertiggemacht und dann schnell vom Parlamente angenommen. In England fressen die Führer der Parteien einander nicht — im Gegenteil, sie essen friedlich zusammen nach den heißesten Debatten im Parlament.

[10] Für die auswärtige Politik wird ein ähnliches Verfahren unabweislich werden. Daß man diplomatische Fragen nicht im Parlament erörtern kann, das geben jetzt wohl alle ruhigen Beobachter zu. Es ist ja im übrigen auch nur eine Komödie. Dieser Mißstand datiert eigentlich erst seit Palmerstons

Zeit; früher gab es ein stilles Übereinkommen, daß die Opposition nicht auf jedem Schritt dem Minister des Auswärtigen in die Zügel fiel. Was gewesen ist, kann wieder sein, wenn auch in anderer Form, und nie kann der Zeitpunkt günstiger sein als eben jetzt. Selbst Gladstone wird gern einlenken, wenn man es ihm nicht zu schwer macht. In bezug auf deutsche Kolonialpolitik habe ich ihn oft die liberalsten Ansichten aussprechen hören, gerade zur kritischsten Zeit, vor einem Jahre, als ich bei ihm in Howarden zum Besuch war, zur selben Zeit wie Lord Granville. „Sie sollen nur nehmen soviel sie wollen, wir können keine besseren Nachbarn haben als die Deutschen." Er weiß ja, worum es sich handelt, und daß ein Reich wie Deutschland seine eigenen Kohlenstationen haben muß. Aber auf „do ut des" kann man nicht antworten. Dazu kommt, daß Gladstone ein alter Mann ist. Sein Argwohn gegen Österreich — als ob wir noch in 1819 lebten! — seine Furcht vor einer neuen Universalmonarchie Karls V., sein Liebäugeln mit Rußland und seine eigentümlichen kirchlichen Sympathien; dieses alles sind Idiosynkrasien, mit denen man rechnen muß. Lord Granville verehrt Gladstone und tut alles, was er will. Lord Kimberley, sein Nachfolger, wird nicht besser, eher schlimmer sein. Aber ein junger und starker Minister of Foreign Affairs, wie er bald kommen muß, wird seinen eignen Weg gehen, und die ganze Partei wird ihn unterstützen. Jedenfalls ist jetzt ein günstiger Augenblick gekommen, der im Interesse beider Länder, wenn auch nur als erster Versuch, zu benutzen ist. Die konservative Partei hat eine Annäherung an Deutschland angebahnt und es der liberalen Partei leicht gemacht, das einmal angefangene Werk fortzusetzen und zu gleicher Zeit die Unterstützung der konservativen Partei für die Fortführung ihres eigenen Werkes in Anspruch zu nehmen.

[11] Die Form, in der das geschehen kann, wird sich langsam von selbst bilden. Fremde Mächte können wohl Wünsche äußern, aber sie müssen sich nicht hineinmischen. Der Engländer ist leicht zu führen, aber schwer zu stoßen. Eine Kommission, bestehend aus früheren Ministern und leitenden Mitgliedern des Parlaments, mit einem Veto für den Secretary of Foreign Affairs ließe sich schon denken. Das Parlament behielte doch das letzte Wort, aber eben das letzte, nicht das tagtägliche.

[12] Kurz, die Sache wäre zu machen. Auf allen Seiten ist völlige Bereitschaft. Von Antipathien gegen Deutschland ist beim englischen Volke keine Rede. Alles Schimpfen von seiten gewisser deutscher Zeitungen hat auch nicht den geringsten Eindruck in England gemacht. Das zeigt, wie künstlich die Sache war. Leider will man nur jetzt in Deutschland so gern seine Gleichberechtigung England gegenüber betonen. Aber Dinge, die sich von selbst verstehen, braucht man nicht zu behaupten, noch weniger zu beweisen. Der Engländer ist ein guter Geschäftsmann und weiß aus langer Erfahrung, daß suum cuique das einzig richtige Prinzip aller Geschäfte ist.

[13] Einen Fehler hat man in Deutschland gemacht. Man unterschätzt die unentwickelte Macht Englands im Vergleich mit der aufs höchste entwickelten Macht anderer Länder. England ist das einzige Land, das noch nicht zur Volksbewaffnung gegriffen hat. Man treibe es in die Enge, und morgen

ist jeder Engländer Soldat. Es mag Eifersucht zwischen England und seinen Kolonien geben — aber wenn es zum Äußersten kommt, lassen die Kolonien England kein Haar krümmen. Früher galt Indien für gefährlich — jetzt hat es zum erstenmal gelernt, daß Englands Feinde seine Feinde sind. Rußland mag mehr Millionen Untertanen zählen als England, aber jedes Volk besteht schließlich aus Individuen, und vergleichen Sie doch einen Russen mit einem Engländer! Napoleon soll gesagt haben, wenn man den Russen kratze, fände man den Tataren. Was man finden würde, wenn man den Engländer etwas zu sehr kratze, will ich nicht sagen; aber ich weiß, daß, wenn man ihm herzlich die Hand schüttelt, so findet man den Deutschen.

Das ist ein langer Schreibebrief geworden. Ich gebrauche meine deutsche Schreibfeder so selten, daß sie mit mir durchgeht, wenn sie einmal aus dem Stall kommt. Nun: sapienti sat et nimis. Überlegen Sie die Dinge, und wenn Sie etwas davon Ihrem alten Chef mitteilen wollen: um so besser! Jedenfalls ist der jetzige Zustand Europas eine Schande für uns alle, und die Geschichte wird über die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts ein schwereres Verdammungsurteil aussprechen als über das Zeitalter der Hunnen und Vandalen — wenn nicht bald ein Retter erscheint.

Stets Ihr ergebener

Max Müller.

Diese vor über 40 Jahren geschriebene Voraussage darf heute, nachdem sie eingetroffen, eine besondere Aufmerksamkeit beanspruchen; denn sie ist nicht nur ex eventu gesehen interessant, sondern es ist auch recht aufschlußreich, in welchem sachlichen und persönlichen Zusammenhang sie steht. Der Brief stammt aus der Feder des deutschen Professors Max Müller in Oxford und ist an den preußischen Gesandten am Vatikan, Kurd von Schlözer, gerichtet.[1]) Der Empfänger, Kurd von Schlözer (1822—1894), war einer der geistvollsten Männer der Bismarckschen Diplomatie und auch einer der innerlich selbständigsten und originellsten. In ihm, dem Enkel des berühmten Göttinger Publizisten, vereinten sich in seltener Weise die kosmopolitische Geistigkeit des 18. Jahrhunderts und der aristokratische freie Sinn des Hanseaten mit dem politischen Realismus, den erst Bismarck jenem älteren Erbe der Deutschen hinzugefügt hat. Ja, Kurd von Schlözer könnte geradezu als Beispiel dafür genannt werden, daß jene schwierige

[1]) Er ist abgedruckt in: K. v. Schlözer, „Letzte römische Briefe", hrsg. von Leop. v. Schlözer, Stuttgart, Deutsche Verl.-Anst. 1924, S. 73ff. und wird hier mit Erlaubnis von Herausgeber und Verlag wiedergegeben.

Vereinigung — die nicht überall glücken wollte — von altdeutscher Geistigkeit und Freiheit mit der kolonialdeutschen Mentalität überhaupt möglich ist.

Schlözer hatte weite wissenschaftliche Interessen und trug sich lange mit dem Gedanken, die Gelehrtenlaufbahn einzuschlagen wie Vater und Großvater. Orientalische Studien führten ihn 1845/46 nach Paris. Hier lernte er als gleichaltrigen Studiengenossen den Dessauer Max Müller kennen, den Sohn des Griechenmüllers, der dort seine ungewöhnliche Laufbahn begann. Müller kam bald nach den Pariser Tagen durch die Vermittlung des preußischen Botschafters in London, Christian Karl Josias Bunsen, als Professor nach Oxford, wo er durch ebendessen Bemühungen seinen Plan einer Erstausgabe des Rigveda verwirklichen konnte: es war Bunsen gelungen, die Ostindische Companie für die Übernahme der Druckkosten zu gewinnen. Weit über sein gelehrtes Bereich hinaus ist dann Müller ein einflußreicher Mann in England geworden. Bei besonderen Gelegenheiten ergriff er auch in der Politik öffentlich das Wort — so wandte er sich während des deutsch-französischen Krieges in der „Times" mit 5 Briefen „an das englische Volk" und suchte genau wie Carlyle gegen die franzosenfreundliche Stimmung zugunsten Deutschlands zu wirken; als noch bedeutender ist der stetige Einfluß zu schätzen, den er u. a. als Mitglied verschiedener Prüfungskommissionen, z. B. des Militärs und der indischen Zivilverwaltung, auf das geistig-kulturelle Niveau der englischen Berufsausbildung ausübte.

Die gemeinsame Studienzeit in Paris hatte zwischen Max Müller und Kurd von Schlözer eine Freundschaft fürs Leben begründet; obwohl ihre Berufe sie später in so verschiedene Wirkungskreise führten, so versäumten sie doch keine der seltenen Gelegenheiten, sich im Urlaub oder auf Reisen zu treffen. Leider scheint von dem Verkehr der beiden kein weiterer brieflicher Niederschlag vorhanden zu sein; der obige Brief Müllers ist jedenfalls bis jetzt der einzige im Druck bekannt gewordene, er darf als das unmittelbare Echo der Gespräche aufgefaßt werden, die sie bei Müllers Besuch in Rom Ende November[1]) geführt haben.

---

[1]) Max Müller hatte den Spätsommer des Jahres 1885 mit seiner Familie im Engadin verbracht, war im Oktober in Venedig, Mitte November in

Es ist danach zu vermuten, daß während ihres Zusammenseins die politische Lage Gegenstand einer ernsten Aussprache gewesen ist, die Müller auch nach dem Abschied innerlich so sehr beschäftigte, daß er seine Gedanken zu einem auffallend langen Dank- und Abschiedsbrief formulierte und, wie es scheint, sogar erst ein Konzept dazu niederschrieb.[1])

Die Beziehungen zwischen England und Deutschland waren in jenem Augenblick eine akute Frage, und die war hervorgerufen durch das plötzliche Auftreten Deutschlands als Mitbewerber und Konkurrent bei der Verteilung der kolonialen Welt. England war in jenen Jahren politisch isoliert und in seiner Bewegungsfreiheit stark behindert. Mit Rußland drohte 1884/85 ein Konflikt in Asien wegen Afghanistan, auf dem Balkan wegen Ostrumelien; die Expedition nach Ägypten war mißglückt, die Bekämpfung des aufständischen Sudan mußte aufgegeben werden, das Bombardement von Alexandria hatte das englische Prestige schwer geschädigt, die Burenrepublik Transvaal gewann wieder ihre Unabhängigkeit. Diese schwebenden Verwicklungen benutzte Bismarck, um mit früher hintangehaltenen kolonialen Unternehmungen hervorzustoßen. In einem sehr verwickelten Spiel: Verständigung mit Rußland und Österreich, Förderung der kolonialen Pläne Frankreichs am Kongo, Stützung der französischen Finanzinteressen in Ägypten, ließ er England spüren, daß Deutschland je nach seiner Parteinahme die englischen Interessen begünstigen oder auch ihnen fühlbare Schwierigkeiten bereiten könne. Damit parierte er den Widerstand des englischen Kolonialamtes, das mit hart-

Florenz gewesen; von hier aus besuchte er allein seinen Freund Schlözer in Rom, Ende November trifft er Frau und Tochter wieder in Siena und nimmt im Dezember den Rückweg nach England über Turin—Paris.

[1]) Dies ist daraus zu schließen, daß der Brief, in englischer Übersetzung, in der 1902 erschienenen Biographie Max Müllers: Life and Letters of F. M. Müller ed. by his wife (II,180f.) früher datiert ist (Siena November 1885.) Die englische Übersetzung ist im ganzen gekürzt, es fehlt in ihr u. a. die geistvolle Abwandlung des Napoleonischen Bonmots vom „Kratzen", aber an seiner Stelle folgt ein Passus, den das Original nicht hat: „I wish they would send you or some other sensible man as ambassador to London. The ambassadors we have had are very clever diplomatists, but they cannot shake off the idea that diplomats must play chess. Come to England and I will soon show you how things really stand, and what the people really are. So let us hope for better times." Beide Abweichungen sprechen dafür, daß der englische Text die Übersetzung eines Konzeptes ist.

näckigen Schikanen und mit passiver Resistenz gegen die deutschen Niederlassungen in Übersee und diesbezügliche Reklamationen und Anfragen der deutschen Regierung arbeitete. Ein diplomatischer Kleinkrieg entspann sich und führte in der kurzen Zeit von Sommer 1884 bis Frühjahr 1885 eine Flut von Noten herbei — Max Müller im obigen Brief: „die langen Depeschen" —, bis auf dem Höhepunkt der Spannung die Außenminister beiderseits den Kampf mit Blau- und Weißbüchern in die Parlamente trugen. Zu einem ernstlichen Konflikt indessen wollten es die beiden Mächte in keinem Augenblick kommen lassen, und so einigte man sich im März 1885 in einem Kompromiß. Der Erfolg Bismarcks bestand darin, daß durch sein überlegenes Spiel die Gleichberechtigung Deutschlands gegenüber England erkämpft und damit ein Verhältnis auf der Basis des „do ut des" zwischen beiden Mächten hergestellt wurde. Er erwies der englischen Regierung in der ägyptischen Finanzfrage wieder Gefälligkeiten, und England erkannte die Zug um Zug erklärten deutschen Schutzherrschaften über Südwestafrika, Ostafrika, Kamerun, Togo, Deutsch-Neu-Guinea und den Südsee-Archipel an. Zwar nicht wegen dieser Rückzüge, aber wegen der übrigen außenpolitischen Fehlschläge, besonders weil mit Rußland über die afghanische Grenze kein befriedigender Abschluß erreicht werden konnte, brachte das englische Parlemant das Kabinett Gladstone-Granville zum Sturz, und im Juli 1885 folgte ein konservatives Kabinett Salisbury. Diesem blieb zunächst nichts übrig, als die Politik Gladstones zu liquidieren. Salisbury bemühte sich sofort, die letzten Trübungen der deutsch-englischen Beziehungen zu beseitigen. Deutschland wurde bei allen möglichen Gelegenheiten als willkommener Mitarbeiter auf dem Felde kolonisatorischer Zivilisation begrüßt, und die Beteuerungen, daß alle früheren Schikanen nur Mißverständnisse gewesen seien, hörten nicht auf. Darüber hinaus aber scheint Salisbury noch an ein engeres Einvernehmen mit Deutschland gedacht zu haben. Sofort bei Übernahme des Kabinetts schrieb er einen freundlichen Brief an Bismarck. Dieser antwortete auch mit Freundlichkeiten, „vermied aber streng, über die Linie unverbindlichen Wohlwollens hinauszugehen"[1]). Von englischer Seite aber wurden in den folgen-

---

[1]) Rothfels, Bismarcks engl. Bündnispolitik, 1924, S. 92.

den Monaten, besonders durch Lord Randolph Churchill die Anregungen zu einer „Allianz“ fortgesetzt („à nous deux nous pourrions gouverner le monde“). Aber alle diese Winke wurden von Bismarck kühl und nüchtern aufgenommen und mit der ganzen Wucht der geographischen und geschichtlichen Gegengründe auf die Realitäten zurückgeführt: Deutschland muß „wegen seiner geographischen Situation in Europa und nach den geschichtlichen Erfahrungen vor allen Dingen auf Verhütung europäischer Koalitionen gegen sich Bedacht nehmen“. Da die englische Außenpolitik auch vom Parlament und damit von wechselnden Kabinetten abhängig ist, so bietet ein Bündnis keine Sicherheit für die Zukunft über den Bestand des vorhandenen Kabinetts hinaus. Ein Bündnis mit England enthält für Deutschland das Risiko, daß es zum Kontinentaldegen Englands gemacht wird, daß es für englische Interessen mit Rußland kämpfen muß und dann einen gleichzeitigen Angriff Frankreichs zu gewärtigen hat. Nach der geschichtlichen Erfahrung ist England geneigt, den Bundesgenossen zuerst ins Feuer zu schicken und ihn für das eigene Interesse zu verbrauchen. Gegen alle diese nachteiligen Chancen sind bei einer Verbindung mit England keine Sicherheiten gegeben, und so muß sich Deutschland vorsehen. In solchen Gedankengängen bewegen sich alle Anweisungen Bismarcks an den deutschen Botschafter in London. Damit war für die deutsche Diplomatie die Linie der Zurückhaltung schon festgelegt, als die Allianzwinke von englischer Seite noch eine Zeitlang weitergingen.

Während wir heute den Gang der Ereignisse und Verhandlungen aus erster Quelle auf Grund der deutschen Aktenpublikation verfolgen können, waren die Zeitgenossen auf sehr viel geringere Quellen und Indizien angewiesen, und so knüpfen auch die Kombinationen Max Müllers an ein Tagesereignis von untergeordneter Bedeutung an. Der deutsche Botschafter Graf Münster war im Oktober 1885 von London nach Paris versetzt worden, und auf seinen Posten kam Anfang November Graf Hatzfeldt. Münsters offizielle Verabschiedung erfolgte aber erst Ende November; u. a. gab die englische Aristokratie ihm zu Ehren am 25. November ein Abschiedsessen unter dem Vorsitz des Herzogs von Bedford. Bei dieser Gelegenheit brachte Lord Salisbury einen Trinkspruch auf den deutschen Kaiser aus. Ein kleines Londoner Telegramm v.

30. November berichtet darüber in der Kreuz-Zeitung vom 1. Dezember: „,. . . Lord Salisbury betonte dabei die zwischen Deutschland und England bestehenden freundschaftlichen Beziehungen und wies auf die Tatsache hin, daß die beiden Reiche die beste Bürgschaft für den europäischen Frieden böten; das Bündnis zwischen England und Deutschland, das in den Herzen beider Völker lebe, sei durch die unermüdliche Tätigkeit des Grafen Münster befestigt worden . . ." An diese Äußerung, die sich ganz in der Linie von Salisburys freundlich werbender Politik hält und insofern als einer seiner damaligen Allianzfühler aufgefaßt werden kann, die andrerseits aber durchaus nicht über die formelhaften Höflichkeiten hinausgeht, wie sie bei dergleichen Gelegenheiten ausgetauscht werden, an diese Worte knüpfte Max Müller — vermutlich unter dem Eindruck der Berichte von Londoner Zeitungen — seine Hoffnungen. Wie wir nun wissen, war er da, was den Anlaß betrifft, in einer Illusion befangen. Seine Darlegungen selbst aber werden dadurch nicht entwertet. Sie sind bei näherem Zusehen keine so laienhaft-harmlose Improvisationen, wie es zunächst scheinen mag.

Sieht man vorläufig einmal von den „ideologischen" Elementen in Müllers Gedankengang ab, so enthält er einige Übereinstimmungen mit dem Bismarckschen Standpunkt in der vorliegenden Frage. „Es gibt nur zwei Völker in Europa die nichts mehr wollen, Deutschland und England", und deshalb würde ihr Zusammengehen die beste Garantie des Friedens sein, das ist ein Gedanke, der ähnlich auch in Bismarckschen Argumenten vorkommt, wenn er seinerseits sich um ein Bündnis bemüht, wie 1887 und 1889. Auch in der Beurteilung der gegenwärtigen Situation, 1885, stimmen sie im Ausgangspunkt überein. Müller sieht wie Bismarck, daß das Motiv der englischen Annäherung ein augenblickliches Interesse ist. Allerdings in den Folgerungen gehen sie auseinander. Müller rät — aus einer optimistischen Lebensanschauung heraus — zum Eingehen auf dieses Bedürfnis und vertraut, daß die Zeit und das Gewicht der Gemeinsamkeiten der beiden „Brudervölker" der aus Interesse begonnenen Verbindung Dauer verleihen wird, während Bismarck — aus einer skeptischen Lebensanschauung heraus und gestützt auf geschichtliche Erfahrung — von dem Partner mißbraucht zu werden fürchtet und sich deshalb für Zurückhaltung entscheidet. Auch Müller weiß, daß die fehlende Garantie für eine

Kontinuität der englischen Außenpolitik die eigentliche Schwierigkeit bietet, er kommt aber darüber mit seinem Vertrauen hinweg. Das Gewicht seiner Ausführungen liegt indessen in den kritischen Sätzen.

Zunächst ist, nur der Kuriosität halber, zu bemerken, daß hier Müller einen Fall ausdrücklich als falsch ablehnt („Falsch wäre es, sich gegen andere zu verbinden"), der ungefähr drei Jahre später eintritt, indem Bismarck im Januar 1889 Salisbury ein öffentliches Defensivbündnis gegen Frankreich vorschlagen läßt. Aber dann die beendeten Konflikte betreffend: Müller erklärt die bei den Kolonialfragen in einem Teil der deutschen Presse zur Schau getragene Erregung gegen England für wirkungslos, denn er hält sie für „künstlich". D. h. er nimmt an, daß sie eine offiziöse Geste, keine spontane Äußerung des „Volkes" war. Und er hält ein Betonen der Gleichberechtigung gegenüber England für verkehrt — mehr: er lehnt in einem kurzen Satze (Abschn. 10 Mitte) die Maxime des „do ut des" ab. Diese beiden Wendungen an getrennten Stellen des Briefes gehören gedanklich zusammen und führen auf das letzte Glied des Gedankenganges, den Haupttrumpf: die Vorhersage der allgemeinen Wehrpflicht in England. Es ist damit gesagt: die Betonung der Gleichberechtigung ist verfrüht, weil sie auf einer schiefen Voraussetzung beruht: der effektiven Rüstung Deutschlands — und der noch nicht effektiven Rüstung Englands. Wäre England ebenso gerüstet wie die Kontinentalmächte, dann würde das Gewicht Deutschlands ein geringeres sein, als es jetzt ist. Diese Rüstung Englands aber wird erfolgen, wenn man es mit einer fortgesetzten „do ut des"-Politik in weitere Zwangslagen bringt und schließlich in die Enge treibt. Mit diesem letzten Argument, das mit dem Anspruch einer intimen Kenntnis des englischen Charakters auftritt, hat Max Müller in dem Augenblick, wo ein großer Erfolg auf der Basis des „do ut des" England abgerungen war, eine gewichtige Warnung an die Leitung der deutschen Außenpolitik richten wollen; der Verzicht auf die persönliche Schlußwendung des Konzeptes (s. oben S. 191 Anm. 1) und die Anregung einer Mitteilung seiner Ansicht an Bismarck berechtigen zu der Annahme, daß er diese Absicht hatte. Freilich ist diese Warnung durch die lockere, halb erzählende Gedankenführung geschmeidig vorgebracht und wird nur am Schluß mit dem stärksten Trumpf

ganz deutlich. Das Besondere an Müllers Beweisführung ist, daß er seinen Einwand gegen die Realpolitik aus ihren eigenen Prämissen ableitet, indem er aus ihnen ihren „Grenzwert“ entwickelt. Er ist dabei nur vorübergehend zum Zwecke der Beweisführung auf den realpolitischen Standpunkt hinübergetreten, selbst aber steht er auf einem anderen Boden. Dies wird klar, wenn wir den „ideologischen“ Gedanken seines Briefes nachgehen und seine geistige Zugehörigkeit beachten.

Daß Max Müller dem Kreis der Freunde um Kaiser und Kaiserin Friedrich angehörte, ist nicht das letzte, und man darf sich durch das herabsetzende Urteil, das heute noch die öffentliche und die wissenschaftliche Meinung über diesen Kreis beherrscht, nicht die Einsicht in die geistigen Zusammenhänge verbauen lassen. Auch Müller als einen der vielen Deutschen anzusehen, der durch seine Ehe mit einer Engländerin anglisiert worden wäre, geht nicht an. Im Kriege 1870—71 hat er durch sein tapferes Eintreten für die deutsche Sache öffentlich im franzosenfreundlichen England, vor allem aber als Mittelsmann — über Abeken — zwischen Bismarck und Gladstone eine nicht unwichtige Rolle innegehabt, die ihm den Dank des Kaisers und Bismarcks eintrug. Will man die weltgeschichtliche Perspektive, unter der Max Müller im 5. Abschnitt seines Briefes das gegenwärtige Europa sieht, richtig verstehen, so muß man hinzunehmen, daß er einer der Geister war, die sich von dreitausend Jahren Rechenschaft zu geben wußten. Diese Blickweite, die nicht nach der Lebensdauer von Staaten, sondern von Religionen rechnet, war zweifellos ein Vorzug, den er seinem Vedastudium verdankte. Es liegt hier nicht allzu weit ab, an einen anderen weitblickenden Orientalisten zu denken: an — Müllers Mitschüler bei Rückert — Lagarde, der ja auch aus seinem Wissen um die großen alten Kulturkreise die politischen Dinge der Gegenwart so hintergründig und in weiteren Aspekten sah, abweichend von dem zeitgenössischen Denken, dessen Horizonte sich gerade im Geschichtlichen zunehmend verengten.[1]) Man hat wohl noch nicht beachtet,

[1]) Um wieviel düsterer ist Lagarde und erst recht der in der nächsten Generation stehende Übersetzer der Upanishaden, Paul Deussen, wieviel düsterer sind diese Deutschen als ihr Landsmann Max Müller, der gleichsam durch ein günstiges Geschick in die damals hellere Atmosphäre Englands gerettet und so dem Druck der geistigen Depression in Deutschland entgangen war!

daß die orientalischen Studien in Europa einsetzen ungefähr mit dem Beginn der Zivilisation und dem gleichzeitig beginnenden Verfall der Wirksamkeit der christlichen Tradition. An der Oberfläche der Zeit wächst eine atheistisch-materialistische Bewegung stetig an, gegen sie steht man von Seiten des Staates durch Betonung einer konventionellen „Kirchlichkeit" aus Unkraft in vergeblicher Abwehr, eine Garantie der bestehenden Ordnung hat man reell nur in den Armeen. Im Hintergrund aber wird diese Entwicklung von einem andern Vorgang begleitet, den man als einen Regressus in die geistigen Ursprünge bezeichnen kann. In diesem Zusammenhang steht Max Müller; in ihm ist selbst etwas von dem Geist lebendig gewesen, den er in den indischen Traditionen für Europa erschlossen hat. Seine „ideologischen" Bemerkungen müssen deshalb erkannt werden als Urteile eines Mannes, für den Geist und Ideen, nicht wie für seine Zeitgenossen Abstraktionen, sondern wirkende Kräfte sind. Damit aber gehört er als Typus ganz eng zusammen mit seinem väterlichen Freund Chr. K. Josias von Bunsen, mit dem er auch in seiner Menschlichkeit so verwandte Züge hat. Ihr Bekanntwerden 1846 war eine schicksalhafte Begegnung, die die Verwirklichung von Müllers Lebenswerk erst ermöglichte. Bunsen selbst stand noch auf dem Boden einer spirituellen Geschichtsanschauung, der er in den letzten sechs Jahren vor seinem Tode († 1860) einen bedeutsamen Ausdruck geschaffen hat. Sein dreibändiges Werk „Gott in der Geschichte" und sein „Bibelwerk" stehen sichtbar unter dem Vorgefühl einer herannahenden europäischen Katastrophe, sie sind als Warnung an „Fürsten und Völker" gerichtet, die spirituellen, religiösen Grundlagen und Voraussetzungen aller Ordnung nicht zu verlassen, da nur sie Kontinuität und Dauer der politischen Schöpfungen verbürgen. Aus diesem Geschichtsbewußtsein heraus spricht er der sich vorbereitenden politischen Ordnung ausschließlich auf dem Boden der Interessen die Möglichkeit dauernden Bestandes ab: „Eigennutz als Prinzip . . . ist Seildrehen aus Sandkörnern".

Der Bunsensche Typ ist nach den 50er Jahren mit einer auffallenden Plötzlichkeit von den maßgebenden Posten im öffentlichen Leben Deutschlands verschwunden, er galt für politisch „unpraktisch"; Treitschke läßt kein gutes Haar an ihm — man kann sagen — nicht nur aus Mißwollen, sondern auch aus Unverständnis: die Sterne, die jener Generation noch geleuchtet hatten, waren

seiner schon untergegangen. Schlözer ist ein anderer Typ, in vielen Zügen an das 18. Jahrhundert erinnernd. Seine geistigen Willenskräfte sind ins Geistreich-witzige, in den Sarkasmus ausgewichen — nicht zu vergessen sein Künstlertum in Genüssen der Tafel. Vermöge seiner großen geistigen Beweglichkeit konnte er noch Verbindungen nach jener anderen Welt des Geistes aufrechterhalten, zu der die Brücken von der politischen Welt her immer mehr abbrachen. Diesen besonderen Umständen verdanken wir das seltene und uns Heutige prophetisch anmutende kleine Dokument.

GESCHICHTSPHILOSOPHISCHE PROBLEMATIK SEIT DER JAHRHUNDERTWENDE.[1])

VON KARL JOËL.

Das 19. Jahrhundert begann mit dem höchsten Aufschwung der Geschichtsphilosophie in Hegel und endete mit der Verzweiflung an der Geschichtsphilosophie in Dilthey. Wenn in Hegel die Hybris philosophischer Vernunftkraft die Geschichte übermeisterte, so hat in Dilthey umgekehrt die bunte Fülle der Geschichte schließlich die philosophische Ordnungskraft überwältigt, so daß er die Aufgabe einer Geschichtsphilosophie für unlösbar und ihre Methoden für falsch erklärte. Die Übermacht der Geschichte, der Historismus, drohte ja, damals am Jahrhundertende, mit der Geschichtsphilosophie die Philosophie überhaupt zu verschlingen. Doch es geschah nicht zum erstenmal, daß ein Geisteswesen im Moment, da es totgesagt ward, wieder auferstand. Aus Zweifel und Verzweiflung kam die Philosophie und mit ihr die Geschichtsphilosophie zur Selbstbesinnung. Diese Selbstbesinnung kam als Erkenntnistheorie und kam als solche zu segensreicher Entfaltung. Die Erkenntnistheorie, die 50 Jahre früher vom Materialismus befreite, vom bloßen Kult des Naturstoffs, hat uns nun glücklich auch vom bloßen Kult des Geschichtsstoffs, von einem historischen Materialismus befreit. Aber so wenig die moderne Erkenntnistheorie uns eine Weltanschauung schaffen konnte, wie es ihre stärksten, noch lebenden Vertreter auch nicht wollten, so wenig konnte die moderne Geschichtsphilosophie, die in Wahrheit nur eine Erkenntnistheorie der Geschichte war, uns eine Geschichtsanschauung bringen, und es ist tragisch lehrreich,

---

[1]) Dieser Aufsatz gibt mit wenigen Zusätzen und Änderungen den einleitenden von drei Vorträgen über „Das 19. Jahrhundert in geschichtsphilosophischer Betrachtung" wieder, die ich bei den Davoser Hochschulkursen Ostern 1929 hielt. Für weitere Ausführungen und Belege muß ich auf mein Werk „Wandlungen der Weltanschauung" verweisen, das jetzt im Siebeckschen Verlag erscheint.

daß zwei so weitsichtige führende Erkenntnistheoretiker der Geschichte wie Simmel und Tröltsch sich zuletzt, fast schon auf dem Sterbebett für Spengler erwärmten, der die Geschichte gewiß am wenigsten erkenntniskritisch, dafür aber unmittelbar als Lebensmacht anpackte. Der Zug zum Unmittelbaren geht nun einmal durch die Zeit als ein Kassandraruf für die Wissenschaft, deren vielbesprochene Krisis heute auch die Stellung der Hochschule im Geistesleben zu erschüttern droht, denn die Jungen ziehen es vielfach vor, die neuen Quellen der Weisheit bei anderen zu suchen als bei den Akademikern, solange diese ihre Gegenstände nur aus der Studierstube holen, eben nur Erkenntnis der Erkenntnis anstreben, statt Erkenntnis von Welt, Leben und Menschen, und nur über Methoden und Beziehungen in bloßen Rechtsprozessen der Wissenschaften streiten. Auch der Geschichtsphilosoph hat wahrlich mehr zu tun als dem Historiker bei seiner Arbeit über die Schulter zu sehen; denn es gilt mehr als die Geschichtsforschung, es gilt, die Geschichte selber zu verstehen. Der Historismus, in dem der Strom und Rausch der Geschichte über ihren Betrachter hinwegschlägt, kann nimmermehr durch bloße Selbstbeschau dieses Betrachters überwunden werden, sondern nur durch Durchdringung der Geschichte selber, durch den Versuch ihrer geistigen Bewältigung. Ist es wahr, daß nur zu oft, was man den Geist der Zeiten nennt, der Herren eigener Geist ist, dann kann uns vor solcher Täuschung wohl Erkenntnistheorie schützen, indem sie den eigenen Geist scharf absondert vom Geist der Zeiten; doch eben damit gibt sie nur subjektiven Schutz, nicht objektive Handhabe und sie schützt uns so gut, daß sie uns vom Gegenstand selber absperrt.

Doch wir wollen nicht selber über Wissenschaften und Methoden streiten, sondern lieber bald von der Form zur Sache schreitend fragen: gibt es da überhaupt einen Geist der Zeiten zu fassen? Oder stehen wir vor der Geschichte als einem Chaos, einem Wirbel des Werdens ohne Sinn und Richtung, ohne Ordnung und Gestaltung? Das 19. Jahrhundert hatte die Frage in seiner Weise zu seiner Befriedigung gelöst. Denn dieses „Jahrhundert der Entwicklung" nahm natürlich die Geschichte selber als eine Entwicklung, als eine Aufstiegskurve, ob nun eine logische wie bei Hegel oder eine soziologische wie bei Comte, eine biologische wie bei Spencer oder eine ökonomische wie bei Marx oder eine eschatalogische wie

bei Ed. v. Hartmann: es blieb die Kontinuität einer Entwicklung, in der die Einheit der Menschheit aufstieg. Doch dieser „Avanceriese“, wie es Hegel nannte, mit seinem Massenfortschritt, ist uns heute eine fragliche Figur geworden. Nicht nur der Glaube an die Einheit der Menschheitsgeschichte ist erschüttert; dem ganzen Entwicklungsrausch ist ein Katzenjammer gefolgt.

Nicht bloß in Spengler meldet sich ein Geschichtspessimismus, von dem Scheler in seiner Nachlaßschrift „Der Mensch und die Geschichte“ weitere Literaturproben beibringt. Überhaupt der Blick für Krisen und Antinomien ist uns aufgegangen. Skepsis und Problematik sind auch sonst bei uns eingekehrt, Aporetik und Dialektik durchziehen unsere ganze Auffassung. Schweres Erleben hat uns gezeigt, daß die Weltgeschichte doch nicht ein so glatt aufgehendes Rechenexempel, eine so einfache Plusmacherei in Fortschritt und Entwicklung ist. Aus der Symphonie der Weltgeschichte, wie sie einst Goethe und Hegel so herrlich vernahmen, schreien die Dissonanzen.

Sollen wir darum die Geschichte nur in pathetischer Tragik anschauen oder in skeptischem Verzicht? Keins von beiden. Wir sollen den Gegensätzen in der Geschichte ruhig und fest ins Auge schauen, die Differenzen nicht verwischen, sondern anerkennen, ja ausprägen, um sie klarer zu sehen, freier und größer, ruhiger und gerechter. Denn die Einheitstendenz der Entwicklung hatte uns schließlich die Geschichte vergewaltigt oder vergleichgültigt, ihre Mannigfaltigkeit nivelliert oder subordiniert. Rankes Mahnung ward überhört, daß jede Epoche „unmittelbar zu Gott“ und nicht bloß Stufe für eine andere sei, sondern ihr Eigenrecht habe. Ja, Geschichte ist nicht nur ein Marsch in einer Richtung, sondern ein Kampf mehrerer Richtungen. Wir dürfen Geschichte nicht nur in der Längsrichtung der Sukzession und Subordination, sondern müssen sie auch sozusagen nach ihren Breitengraden fassen, in Querschnitten und Durchschlägen, in der Koordination ihrer Typen und Charaktere. Wir müssen statt des malerischen Panoramas der einen Weltgeschichte, in dem alles in einer Perspektive ausgespannt, in einem Zuge sich freskohaft ausladend in bloßen Farbennüancen ineinander übergeht, nun wieder eine Plastik der Geschichte ausformen, in der ihre Gestalten, Zeiten, Völker, Menschen nach ihren Besonderheiten ausgeprägt hervortreten. Das 19. Jahrhundert erschöpfte seine reiche Kraft in der

Geschichtssynthese; aber wir brauchen auch wieder eine Geschichtsanalyse. Wir wollen in der Geschichte nicht mehr bloß sammeln, reihen und häufen, sondern sichten, klären, charakterisieren. Gerade auch die Differenzierung der Volkscharaktere bringt sie zu gegenseitiger Anerkennung und macht sie lehrreich für einander.

Denn gerade der Universalismus ging mit dem Absolutismus, der Uniformismus mit dem Imperialismus und umgekehrt. Völker sind ja geschichtliche Bildungen; Völker sind, indem sie werden; Völker wachsen aus Sehnsüchten — darum konnte ja gerade die sehnsuchtsvolle Romantik den Volksgeist erfassen. Es bleibt ein tiefes, wahres Wort von Rich. Wagner: Ein Volk sind alle, die eine gemeinsame Not fühlen. Wenn dem aber so ist, dann gibts nicht nur Landesvölker und Staatsvölker, dann kann man auch von einem Zeitvolk sprechen; denn auch eine Zeitgenossenschaft fühlt gemeinsame Not. Wir müssen nun statt der einen alles wandelnden, mischenden, absoluten Zeit, die heute in der Physik abgetan ist, auch in der Geschichte die Mannigfaltigkeit der Zeiten fassen, ihre Unterschiede nicht mehr als bloße Entwicklungsgrade, bloße Quantitäten, sondern als Qualitäten nehmen und schärfer abgrenzen.

Die Gliederung der Geschichte, die Periodisierung ist heute zu einem brennendsten Problem geworden. Jede Zeit wird nun als ein Lebendiges begriffen, das seine Seele, seine Sehnsucht, seinen Willen hat. Man sieht nun den Geist der Zeiten leben in den einzelnen Zeitgeistern. Aber wie sie fassen, d. h. wie sie abgrenzen? Eine Zeit ist gerade kein Ewiges, ist kein Gott über den Menschen, sondern lebt in den Menschen, ist darum von ihrem Leben bestimmt. Ein Zeitgeist ist das gemeinsame Bewußtsein einer Generation, die sich in einem Menschenalter als die herrschende auswirkt. Die modernste Generationenspekulation dient der Geschichtsscheidung und wird sich für sie als fruchtbar erweisen, wenn sie nicht äußerlich, nicht mechanisch bleibt. Schließlich können wir doch den geistigen und handelnden Menschen weder dem Horoskop noch der Hebeamme entnehmen; denn er ist mehr als ein astronomisches Rechenexempel und mehr als ein ausgewachsener Säugling. Die Gleichzeitigkeit der Geburt mag eine Inklination geben, aber gewiß keine Determination. „Das Gesetz, nach dem du angetreten" — dies Wort von Goethe, dem großen

Blumenladen, aus dem auch die ärmste These ihr Zitätchen bezieht, das der Determinismus des 19. Jahrhunderts so gern als sanktionierende Orgelkoda spielen ließ, ist aber, was man immer vergißt, nur eins der orphischen Urworte und wird bei Goethe durch ein späteres der befreienden Hoffnung geschlagen: ein „Flügelschlag und hinter uns Äonen!“ Daß aber die Zeit als solche fruchtbar ist, daß sie eine geistige Atmosphäre bildet, erfahren wir sicherer als aus leiblichen aus geistigen Geburten, z. B. aus der gleichzeitigen Entdeckung der Infinitesimalrechnung durch Leibniz und Newton oder aus der gleichzeitigen Entdeckung des Gesetzes der Erhaltung der Kraft durch Rob. Mayer, Helmholtz und Joule. Aus der bloßen Altersgenossenschaft aber kann z. B. die Philosophiegeschichte keine Diagnose stellen. Im selben Jahr 1548 sind der größte Neuscholastiker Suarez und der größte Antischolastiker Giord. Bruno geboren, demselben Jahr 1632 entstammen der klassische Rationalist Spinoza und der klassische Empirist Locke, demselben Jahr 1724 der Erzmaterialist Holbach und — Kant. Ein Ed. v. Hartmann und ein Nietzsche sind nur zwei Jahre im Lebensalter verschieden; aber geistig gehören sie anderen Generationen an, der eine ein Fazit von gestern, der andere ein Wegweiser für morgen. Tatsächlich wirken solche antipodischen Denker auch in verschiedenen Lebensaltern auf verschiedene Zeiten. Darf man wirklich einen frühreifen und einen spätreifen Denker nach ihrem bloßen Geburtsdatum in dieselbe Generation einstellen? Wir verkennen einfach Kant, verzerren sein Bild und seine Bedeutung, wenn wir ihn nach seinen Frühschriften beurteilen und nicht nach seinen ganz anders gerichteten klassischen Spätschriften. Schelling dagegen ist schon als Zwanziger groß einzustellen und ist da ein ganz anderer wie als Sechziger. Wohin gehört er? So wirkten auch z. B. um die Mitte des 17. Jahrhunderts zugleich Pascal als Zwanziger und Hobbes als Sechziger und Siebziger.

Es ist wohl nach alledem klar, daß wir die Generationen nicht isolieren können, bei aller anzuerkennenden Verschiedenheit die einzelnen Zeitgeister nicht voneinander abschnüren können. Wieder ist da zu sagen, daß in der Geschichte das Menschenleben die Zeitgrenzen bestimmt, nicht umgekehrt. Versteht man unter einer Generation nur die Gleichzeitigkeit der Geburt, so ist damit eine rein formale Zahlbestimmung gegeben, die sachlich

noch unbestimmt bleibt. Nicht nur, daß alle möglichen, sehr verschiedenen Lebewesen gleichzeitig geboren werden können, die Gleichzeitigkeit selber läßt sich beliebig auf ein Jahrzehnt oder auf ein Jahr oder auf noch kleinere Zeitmaße ansetzen. Schließlich könnte man ja überhaupt alle Gemeinsamkeit in der Geschichte leugnen und mit Spengler sagen, daß im letzten Grunde jeder Mensch in jedem Moment eine eigene Rasse bilde. Wie die Isolierung der Geschichtsmomente, führt auch die Isolierung der Geburtsschichten zur Auflösung der Geschichte. Die bloße Zeitspaltung treibt ins Leere. Die Uhr allein macht noch keine Geschichte, sondern läßt ihren Stunden- und Minutengang gleichmäßig, gleichgültig ablaufen. Wirkliche Gliederung der Geschichte kann nicht formal bleiben, braucht vielmehr Ganzheiten, die nicht schematisch in beliebigen Zeitschnitten anzusetzen, sondern organisch begründet sind im realen Untergrund aller Geschichte, im Menschenleben.

Als einzig naturgegebene, einzig organische Gliederung der Geschichte ergibt sich da zunächst der Wechsel der Generationen. Während bloße Gleichaltrigkeit nur eine stumme Gleichheit bietet, liegt im Wechsel der Generationen schon Tempo und Anreiz zugleich für den geschichtlichen Wechsel, gerade auch für den Wechsel der Zeitgeister; denn die neuen Menschen bringen ein neues Bewußtsein, fordern einen neuen Geist. Wann aber erscheinen neue Menschen? Hier ist nun das Zeitmaß einer Generation nicht in der bloßen Gleichaltrigkeit verzettelt, sondern konkret bestimmbar als „Menschenalter". Moderne Statistik (voran Rümelin) hat die Generation als Durchschnittsabstand zwischen Vätern und Söhnen auf 32—34 Jahre berechnet und hat damit bestätigt, was alte Erfahrung der Menschheit längst gefunden und ausgesprochen hat. Homer weiß, daß ein Menschenleben sich in drei Menschenalter erstrecken kann, und Herodot sagt, daß drei Generationen 100 Jahre ergeben. Und eine Lebenstatsache wie jene Distanzierung einzelner Generationen ist auch der Lebenszusammenhang dreier Generationen. Denn jeder Mensch, der sich auslebt, auch wenn er nicht das mögliche Lebensmaximum wieder von 100 Jahren erreicht, lebt nun einmal in drei Menschenaltern, in denen er keimt als Kind, reift als Mann, welkt als Greis, und jeder lebt noch teilweise zusammen mit seinen Eltern und Lehrern wie mit seinen Kindern oder Nachfolgern. Jeder Mensch

lebt so in drei Zeitgeistern, und jede Zeit trägt so drei Generationen in sich, Väter, Söhne und Enkel, die sich in ihr berühren und sich noch kennen. Dieser Lebenszusammenhang dreier Generationen, die sich durchgreifen, bleibt der lebendige Strukturuntergrund, auf dem sich alle Buntheit der Geschichte abspielt. Die Generation allein kann als solche Struktur schon darum nicht ausreichen, weil die Menschen nun einmal nicht schubweise etwa alle 33 Jahre zur Welt kommen. Wer aber meint, es sei für eine Generation gleichgültig, daß in ihr Leben noch Menschen aus einer andern hineinragen, der leugnet, daß Eltern auf Kinder, Lehrer auf Schüler wirken, leugnet zuletzt körperliche wie geistige Zusammenhänge und löst damit die Geschichte auf in lauter unzusammenhängende Entladungen von Zeitgenossenschaften, in lauter zufällige Massenauswürfe von Menschen, die der Historiker nur mit der Uhr in der Hand zu registrieren hätte. Gewiß gilt es gegenüber der Überspannung der Entwicklungszusammenhänge, der Zeitenfolge im 19. Jahrhundert heute die Koexistenz, die gemeinschaftsbildende Kraft der einzelnen Zeit zu betonen, aber nicht bis zur Aufhebung aller Zusammenhänge, die der Geschichte ebenso nötig sind wie die Gliederungen. Denn Nacheinander und Nebeneinander kreuzen sich in der Geschichte, und man kann doch wohl kaum allgemein sagen, daß für den Menschen der Bruder wichtiger ist als der Vater. Oder verstehen wir einen Plato eher nach dem ihm gleichaltrigen und ihm gleichgültigen Xenophon als nach Sokrates, der ihm um eine Generation vorausging? Bedeutet es für einen Goethe nicht mehr, daß ein Lessing oder ein Klopstock ihm vorangingen, als daß ihm in der Lebenszeit ein Bentham genau parallel ging, diese Verkörperung nüchterner Prosa neben ihm, als Verkörperung der poetischen Phantasie? Gewiß, auch Goethe fühlte mit seinen „Ahnen" zugleich seine „Generation", und so ist heute auch die ihm folgende Frühromantik als eine „Generation" erkannt, doch eben als eine, für die es charakteristisch ist, daß sie ihm folgte, daß sie Goethes Bild vorantrug, den noch Lebenden übersteigerte, eben romantisierte. Wenn wirklich die Geschichtswesen nur als Kontemporalien wirkungsvoll wären, dann werden sie uns schließlich zu Uhren, die vor uns in maschineller Parallele ablaufen, und alles wahrhafte Leben der Geschichte wäre dahin.

Zeitgenossenschaft als solche aber ist leer, wenn sie nicht

bewußt wirkt als Geistesgenossenschaft. Oder was kann es für Friedrich den Großen bedeuten, wenn sein Geburtstag mit dem eines grönländischen Renntierjägers zusammentrifft? Zeitgemeinschaft wird erst geschichtlich erfüllt, erst aktualisiert in der Kreuzung mit allerlei anderer Gemeinschaft wie Orts-, Standes-, Volksgemeinschaft, Interessen-, Berufs-, Schulgemeinschaft. In alledem wird Zeitgemeinschaft erst bewußt, und Geschichte braucht nun einmal Bewußtsein, nicht erst als Erinnerung, sondern schon als menschliche Handlung überhaupt. Der Bewußtseins- und Wirkenszusammenhang umspannt nun aber nicht nur eine, sondern drei Generationen, d. h. etwa hundert Jahre — so viel umfaßt wohl von den Frühwerken der Ältesten bis zu den Spätwerken der Jüngsten die Gesamtwirkung einer Zeitgenossenschaft, die sich noch ins Gesicht schaut. In solchem Ineinandergreifen dreier Generationen ist die einzelne nicht aufgehoben, sondern gerade erst abgehoben aus der beständig strömenden Geburtenfolge, ist sie erst eingestellt zwischen der vorangehenden und der folgenden Generation in ein Verhältnis des Empfangens und Gebens, der Nachfolge oder des Gegensatzes. Erst im Verhältnis zu ihren beiden zeitlichen Nachbarn, also erst im Zusammenhang dreier Generationen kommt die einzelne zum Bewußtsein, zu ihrer geschichtlichen Rolle.

Dieser unbestreitbare innere Lebenszusammenhang dreier Generationen, die sich noch unmittelbar berühren, nicht etwa irgendeine Zahlenmystik, gibt uns allein das Recht, aber auch in gewissen Grenzen die Pflicht, ein Jahrhundert als Ganzes zu nehmen und von einem Säkulargeist zu sprechen. Eins allerdings muß noch hinzukommen: daß nämlich die hundert Jahre dreier Generationen wirklich unseren Jahrhunderten entsprechen, das will besagen, daß die Jahrhunderte sich noch schärfer, tiefer voneinander abgrenzen als ihre einzelnen Generationen. Natürlich handelt es sich bei jenen so wenig wie bei diesen um absolute Grenzsetzungen — Geschichte ist keine Bureaukratie, die mit dem Lineal abteilt. Wie es Nationalgeister gibt, trotz aller Fremden in jedem Lande, so gibt es Säkulargeister trotz aller Zeitfremden in jedem Jahrhundert. Im letzten Grunde handelt es sich ja doch um Akzentverschiebungen. Wie alle Völker in allen leben, nur daß in einem diese, in anderen jene Akzente hervortreten, so leben alle Zeiten in allen, und sie unterscheiden sich nur durch ihre Dominanten, die wir eben zu suchen

haben. Daß nun an den Säkulärgrenzen die Zeitdominanten eher zum Umschlag kommen und da die Zäsuren der Geschichte tiefer einschlagen, ist wieder nicht aus mystischer Spekulation, sondern aus Tatsachen zu entnehmen und als solche hinzunehmen. Wer es leugnet, muß schon die seit zwei Jahrtausenden traditionelle Säkularzählung zur Willkür entwerten, obgleich sie doch von der markantesten Zeitwende abendländischer Geschichte anhebt, ja von der Geburtsstunde des Abendlandes selbst, als gleichzeitig eine neue Weltreligion, ein neues Weltreich und, im Germanensieg über Varus ein neues Weltvolk in die Geschichte eintraten und sie so zugleich ihren Geist, ihre Form und ihre Kraft erneuerte. Wer die Bedeutung solcher Zählung leugnet, wird auch dem weiteren Geschichtsrahmen, die Formung und Spannung des Geschichtsbildes, wie sie in Mittelalter und Neuzeit in Gedenkfesten, in messianischen Erwartungen aller Art gerade bei Jahrhundertanfängen zum Ausdruck kamen, belächeln (man denke z. B. an das erste anno santo 1300, an das, was Otto III. für das Jahr 1000, Otto v. Freising für 1200, Campanella für 1600 erwartete). Er muß aber auch lächeln über Schiller, Schleiermacher, St. Simon und andere große Geister, die bei Antritt des 19. Jahrhunderts sich wie auf einer Paßhöhe vor einer Wasserscheide fühlen und rückblickend und vorblickend in die Wende der Zeiten schauen.

Doch die Jahrhundertwende als Geisteswende liegt uns ja noch näher — wir haben sie selber erlebt, und sie hat sich uns stärker eingeprägt als irgend ein Geschichtszeugnis. Als Geisteswende wird die letzte Säkularwende heute immer allgemeiner erkannt und ward sie schon früh empfunden. Man braucht kein Dichter oder Spekulant zu sein, sondern ein Naturalist und könnte doch wie Häckel in der Vorrede seiner „Welträtsel" 1899 sein Testament machen und sich selber darin ausdrücklich dem 19. Jahrhundert zurechnen oder auch wie Ostwald seinen Energetismus als eine Überwindung des 19. und als ein Programm des 20. verkünden. Und man müßte ja blind sein, wenn man nicht sieht, wie heute die neue Generation sich heftiger, tiefgreifender von den Vätern losriß als diese einst von ihren Vätern im 19. Jahrhundert. Wer es nicht spürte, daß mit dem Säkularanfang eine große Gestalt des Lebens alt und kalt geworden, eine ganze Weltperspektive abgesunken ist und neue starke Winde zu wehen begannen, wer solches nicht spürt,

für den ist das Folgende nicht geschrieben. Wer aber die große Wandlung erlebte, wer sieht, wie das 20. Jahrhundert Werte und Unwerte des 19. Jahrhunderts über Bord wirft und nun in Kunst, Praxis und Weltanschauung tief problematisch tastend und experimentierend neue Wege sucht, der fühlt das brennende Bedürfnis nach allgemeiner Zeitorientierung, dem wächst sich das Zeitproblem zum Geschichtsproblem aus und dieses zum philosophischen Problem geistiger Wandlungen überhaupt. Solche Problemstellung selber geht aus der letzten geschichtlichen Wandlung hervor und gibt zugleich für sie selber ein starkes Beispiel. Sie wühlt die Geschichtsphilosophie wieder empor, die am Ende des 19. Jahrhunderts zu versinken drohte, weil es die Wandlungen nur als Entwicklungen, nicht als Wendungen in der Kraft ihres Richtungsumschlags in der Tiefe ihrer Problematik zu fassen wußte und darum die Geschichte immer weniger zur Gliederung brachte, eben in Richtungswendungen, immer mehr zur Vereinheitlichung, zur Kollektivierung trieb, schließlich zur Nivellierung.

Aber hat nicht das 19. Jahrhundert gerade in seiner Spätzeit selber schon eine geschichtliche Säkulartheorie aufgestellt in O. Lorenz und W. Scherer? Doch es ist bezeichnend: jene Säkulartheorie diente gerade nicht der geschichtlichen Scheidung, nicht der wirklichen Charakteristik der von ihr doch betonten Jahrhunderte, sondern ihrer Angleichung und Zusammenfügung. Sie diente eben nur der Synthese, nicht der Analyse der Geschichte: Geboren aus dem Quantitäts- und Kontinuitätsfanatismus des 19. Jahrhunderts weiß diese Theorie nur Gleichheiten aneinanderzureihen, sieht sie nur genealogische Zusammenhänge, Fortsetzungen, Steigerungen, Minderungen, aber keine Gegensätze, keine Wendungen und Umschläge, wie ja auch gleichzeitig der darwinistischen Evolution dieses Jahrhunderts noch die erst seit der Säkularwende erfaßten Mutationen fehlen. Lorenz sieht zwar richtig den realen Lebenszusammenhang je dreier Generationen; aber dann weiß er nichts anderes zu tun, als diese Reihenbildung steigernd fortzusetzen zum Zusammenhang dreier Jahrhunderte, obgleich für solchen doch jede Lebensgrundlage fehlt. Auch Scherer weiß da nur graduelle Schnitte anzubringen in Hebung und Senkung der Entwicklung. Damit aber wird die Geschichte zum bloßen Wellenschlag, zum Auf und Ab von Hoch

und Tief; damit verlieren die nur quantitativ verschiedenen Zeiten ihre Qualitäten, ihre Richtungsbedeutungen. Damit verlieren die Jahrhunderte ihre Charaktere, ihre „Tendenzen“, wie sie doch auch Ranke ausdrücklich jedem Jahrhundert zuschreibt — damit verliert die Geschichte Sinn und Salz, ihre innere Triebkraft, ihr tiefes Ringen. Damit ziehen sich nur gleichmäßige Fäden höher und tiefer, aber es kommt kein Gewebe zustande, weil sich die Fäden nicht kreuzen, sondern nur in einer Richtung fortspinnen, die Zeiten nur sich assoziieren, nicht kontrastieren. Nein, die Geschichte wird erst wahrhafte Geschichte, dieses gewaltige, lehrreiche Schauspiel, dieses spannungsreiche Drama, wenn die Jahrhunderte sich nicht nur folgen, sondern einander etwas zu sagen haben, sich in ihren Richtungen, ihren Lebenskräften gegeneinander spannen, sich aneinander aufstacheln, sich antworten, sich strafen für ihre Einseitigkeit.

Hier muß ich nun bekennen, daß bereits vor Jahrzehnten mir im Unterschied zu Lorenz und bevor ich seine Lehre kannte, die Bedeutung der Jahrhunderte vielmehr an ihren Gegensätzen aufging, zuerst am Richtungsunterschied der griechischen Philosophie des 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. und dann an weiteren säkularen monistischen Differenzen, antiker wie neuzeitlicher Philosophie. So ist mir hier Philosophiegeschichte zur Geschichtsphilosophie ausgewachsen, nicht umgekehrt. Überhaupt ist allen gegenüber, die aus spezialistischer Enge oder skeptischer Ängstlichkeit zeitliche Generalisierungen als phantastische Spekulationen ablehnen, festzustellen, daß die säkulare Betrachtung nicht aus der Spekulation der Philosophie, sondern aus der Erfahrung der Geschichtsforscher hervorging. Aus solcher sprach schon der große Ranke allgemein von den Tendenzen jedes Jahrhunderts. J. Burckhardt sonderte als Kulturhistoriker die Menschentypen der antiken Jahrhunderte, die auch Wilamowitz scheidet. Schließlich war ja auch Lorenz selber angesehener Historiker und Scherer führender Literaturhistoriker. Er sieht die großen geschichtlichen Einschnitte um 600, 1200, 1800. Um 1200 betont einen solchen auch ein Wirtschaftshistoriker wie Schmoller, und um 1800 und 1700 z. B. der Literaturhistoriker Nadler. Der Kunsthistoriker Tietze findet, daß wiederholt ein Jahrhundertanfang vorweggenommen habe, was das ganze Jahrhundert zu erarbeiten hatte. Und überhaupt die

Kunstgeschichte hat hier früher und schärfer säkulare Unterschiede erfaßt, gerade weil sie ihr nicht aus der Abstraktion kommen, sondern konkret vor Augen treten in unmittelbarer Konfrontation: sie hat so schon längst die Stilunterschiede des Quattrocento und Cinquecento gesehen und hervorgestellt. Seitdem haben ja Wölfflins „kunstgeschichtliche Grundbegriffe“ vor allem den Gegensatz der ganzen Sehweise zwischen der Kunst des 16. und 17. Jahrhunderts herausgearbeitet. Die Sehweise einer Zeit hängt natürlich mit ihrer Denkweise, mit ihrer ganzen Lebenseinstellung zusammen, und so müssen wir lernen, die Jahrhunderte nicht nur als Kunststile, sondern allgemein als Geistesstile zu unterscheiden. Croce hat jüngst das 17. Jahrhundert als Barock festgelegt, und mancher, der noch über die Säkulartheorie erschrickt oder spottet, spottet seiner selbst, wenn er so selbstverständlich vom Jahrhundert der Aufklärung spricht, wie es übrigens sich selber schon benannte und als solches seitdem in die Blätter der Geschichte eingetragen blieb.

Wir fassen den Geist der Zeiten wie alles, was wir charakterisieren, an ihren Unterschieden. Diese Unterschiede sind nicht nur äußere Seinsformen, sondern innere Werdensantriebe in der Wandlung der Zeiten, die neue Zeit reagiert gegen die alte. Oder können wir die Renaissance verstehen, wenn wir sie nicht aufschäumen, aufbäumen sehen gegen die mittelalterlichen Mauern und Fesseln. Können wir das Barock, das 17. Jahrhundert in der Kraft seiner Restauration verstehen ohne den Trieb, die Ordnungen und Bindungen wiederherzustellen, die zumal das 16. Jahrhundert gelöst hatte? Können wir die Aufklärung verstehen ohne den Ansturm gegen den dogmatischen und politischen Absolutismus des Barock, dessen schließlicher Sturz in der Revolution wahrlich den Atem und Anlauf eines Jahrhunderts brauchte. — Wenn aber so die Säkulargeister gegeneinander schwingen und damit erst die mächtige Glocke der Geschichte tönen machen, dann liegt doch im Wechsel der Zeitrichtungen zugleich eine Wiederkehr. Der Evolutionsmarsch des 19. Jahrhunderts ging gleichgültig an der unbeachteten, unverstandenen Tatsache vorüber, daß große Zeitalter, auch in der Richtung entgegengesetzte wie Renaissance und Restauration, sich schon im Namen, sich schon als Erneuerungen vom Früheren offenbaren. Woher solche mehr oder minder gewollte und bewußte

Wiederkehr? Nehmen wir ein Beispiel aus der Philosophiegeschichte. Woher die wiederholten Erneuerungen Platons auch in der Nachantike, die aber nun bezeichnenderweise nicht kontinuierlich kommen, sondern nach Jahrhunderten wechselnd? Da wies Cl. Bäumker im 13. Jahrhundert einen hochschwellenden, platonischen Geistesstrom nach, der aber im 14. Jahrhundert zurücktrat; dann sieht das 15. Jahrhundert von Byzanz und Italien wieder einen starken Platonismus aufsteigen; er erneuert sich erst im 17. Jahrhundert, von Galilei und Kepler bis Leibniz und der Cambridger Schule, und gleichzeitig verdiente sich Malebranche den Namen des „christlichen Platon", während man im 16. Jahrhundert auffallend wenig Platonismus in Frankreich finden konnte. Endlich platonisierte dort wieder das 19. Jahrhundert von Cousin bis Fouillée, und in Deutschland blühte die platonische Ideenlehre schon von Schelling und Schleiermacher, von Herbart und Schopenhauer an. Das 18. Jahrhundert hielt sich dafür mehr an Sokrates, den es ja mit solchem Eifer erneuerte, daß es darüber eine Spezialliteratur gibt, und ein jüngst erschienenes Werk über Sokrates im 18. Jahrhundert zeigt, wie dieser Sokrateskult mit den tiefsten Trieben der Aufklärung zusammenhängt.

Wie sind solche Wiedergeburten zu verstehen? Es muß doch da Grundrichtungen der Geschichte geben, die im Wechsel und gerade durch den Wechsel mit anderen entgegengesetzten immer wieder aufsteigen. Was ist es, was da wechselt in immer wieder sich ablösenden säkularen Gegenrichtungen? Knüpfen wir bald an das letzte Beispiel an: Das Jahrhundert der Aufklärung erneuert in Sokrates den klassischen Aufklärer aus dem 5. Jahrhundert v. Chr., das man längst als die „antike Aufklärung" angesprochen hat. Auch R. Hirzel in seinem Werk über den Dialog findet beide Jahrhunderte und mit ihnen auch das 16. Jahrhundert verwandt eben in der reichen Dialogliteratur, die aber bei Beginn des 19. Jahrhunderts wie auf Kommando abbricht. So hat auch der Sokrateskult des 18. Jahrhunderts seinen Ansatz schon bei Erasmus, Zwingli, Seb. Franck, Montaigne u. a. im 16. Jahrhundert, das P. Wernle als „Frühaufklärung" bezeichnet, wie umgekehrt Burdach das 18. Jahrhundert als „neue Renaissance" ansprechen durfte, da es die Tendenzen des 16. Jahrhunderts fortsetzt und vollendet. Ja, Renaissancen und Aufklärungen kehren immer wieder sichtlich

als geistige Befreiungen, als Zeitalter der Lösung, die aber erst Antrieb, Grund und Sinn erhalten, wenn ihnen Zeitalter vorwiegender Bindung vorangehen und folgen.

Ist es so merkwürdig? Im Wechsel von Bindung und Lösung, wie Goethe es nennt, von Systole und Diastole schwingt ja schon der Untergrund der Geschichte, die Natur. Aber bleibt es in der Geschichte nur ein leeres Wellenspiel, ein Hin und Her wie Ebbe und Flut? Das hieße die Geschichte zur Natur erniedrigen und sie als Geschichte aufheben. Schon in der höheren Natur, in der lebendigen fließen ja die wechselnden Gegensätze nicht von einander ab, sondern setzen sich vielmehr aneinander ab, und die Biologie spricht seit Hering von einem ,,Gedächtnis aller organischen" Natur. Aus Bindung und Lösung baut sich der Organismus auf und gestaltet sich als Zusammenschluß einer Gliederung. Alles Lebendige hat ein Zentrum und eine Peripherie und schwingt zwischen beiden im Wechsel zentripetaler und zentrifugaler Richtung, atmet im Wechsel von Spannung und Lösung, entfaltet sich in diesen Gegensätzen, die sich gegenseitig beschränken und ablösen müssen. Denn das Extrem der Bindung führt zur Erstarrung, das Extrem der Lösung zur Zersetzung. In beiden erstirbt das Leben, verfällt es den mechanischen Gesetzen der Beharrung und Zerstreuung. Es erstarrt in der absoluten Kontraktion, es zerfällt in der absoluten Atomisierung. In beiden Extremen der Mechanisierung entseelt sich das Leben, die Seele aber hält das Leben immer wieder zusammen und reißt es immer wieder in einen neuen Zug. Sie bringt das Leben zu Halt und Gang, zur Konzentration und befreit es zur Variation. Und erst recht der Geist ist ein Binder sowohl wie ein Löser. Hegel, der wahrlich die Bindekraft des Geistes gezeigt hat, darf doch zugleich sagen, daß das Wesen des Geistes die Freiheit sei. Ist es wahr, daß die Geschichte sich aufringt zwischen Natur und Geist, so kommt ihr der polare Wechsel von Bindung und Lösung schon aus dem Untergrund der Natur. Doch da fallen die Gegensätze noch im mechanischen Rhythmus bloßen Wechsels auseinander — solche Polarität der Bewegung bleibt unfruchtbar und klingt aus den Tiefen der Natur nur mit als die regelmäßige Begleitung in der Musik der Geschichte. Auf den Höhen des Geistes aber, zu denen ihre Melodie emporstrebt, da ringen die Gegensätze sich aneinander empor und wollen sich innerlich durchdringen zur Harmonie.

So hat die große Antinomie der Geschichte, ihr wechselnder Richtungskampf, Bindung und Lösung, den Ansatz, die Unterlage schon in der Natur, die beginnende Entfaltung schon im Leben, das sich in Zusammenschluß und Gliederung auswirkt, aber den stärksten Stachel und tiefsten Sinn erst im Wesen des Geistes, der ebenso nach Einheit strebt wie nach Freiheit. An den großen Wenden der Geschichte kommt es zum Bewußtsein, wie Schiller im Wallensteinprolog sich auf die hohe Warte hebt „an des Jahrhunderts ernstem Ende, wo um der Menschheit große Gegenstände, um Freiheit und um Herrschaft wird gerungen". Die Freiheit löst, und die Herrschaft bindet, und beides erstrebt der Geist. Ja, der Geist ist als solcher geschichtlich, und in der Geschichte kommt die Menschheit zum Bewußtsein. Doch das Bewußtsein, sagt Fichte, erwacht erst am Anstoß, oder wie J. Böhme sagt, alles macht sich nur an seinem Gegensatz empfindlich. Das Bewußtsein braucht Spannung und spannt sich eben zwischen Gegensätzen. Bewegt sich nicht gerade auch die reinste Funktion des Geistes, das Denken in gegensätzlichen Funktionen und gerade in solchen von Binden und Scheiden? Es bildet seine Urteile im Gegensatz von Synthese und Analyse, es bildet seine Begriffe im Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen, des bindenden genus und der scheidenden species, und es bildet seine Schlüsse im Gegensatz von Deduktion und Induktion, vom Allgemeinen her und vom Besonderen her. Sind es wirklich nur Gegensätze des Denkens, die da seit der Antike immer wieder kämpfen als Realismus und Nominalismus, d. h. als Universalismus und Individualismus, eben um das Vortreten des Allgemeinen oder des Besonderen? „Auf dem Gegensatz des Besonderen und Allgemeinen beruht die ganze europäische Geschichte." So sagt der größte Welthistoriker Ranke. Und spricht nicht schon Kant vom „Antagonismus" der Geschichtskräfte? Auch er sieht sie sich aufringen aus der „ungeselligen Geselligkeit" der Menschen, eben aus dem Gegensatz menschlicher Lösung und Bindung, aus einer Kreuzung von Individualismus und Kollektivismus — nennen wir sie markanter eine Kreuzung von Kultur und Zivilisation. Denn die Zivilisation, die den Menschen als civis formt, geht auf die soziale Bindung, auf das Verhältnis der Menschen zueinander, die Kultur aber, die pflegende, wachsende, bildende, entfaltet

Sachwirkungen der Person, entwickelt den Menschen als solchen und schöpft aus dem freien Individuum. Staat, Recht, Sprache, Schule gehören zur Zivilisation, Kunst, Wissenschaft, Bildung zur Kultur.

Doch, wie dem im einzelnen sei, jedenfalls ist die Geschichte nicht auf ein Ziel gerichtet in reiner Konzentrierung und Kollektivierung, jedenfalls ist sie kein geradliniger Marsch in einer Richtung, sondern ein Kampf der Richtungen, und sie schreitet gerade dadurch fort, daß sich die Gegensätze in der Reibung aneinander bewußt werden und sich in der Kreuzung gegenseitig befruchten. Dieser polare Charakter der Geschichte scheint mir noch viel wesentlicher und sicherer als der säkulare. Denn die Sonderung nach Jahrhunderten hat selber nur Bedeutung durch die Gegensätze, die in ihnen wechselnd hervortreten, und diese Gegensätze schwingen auch über die Jahrhunderte hinaus, wie sich ja Weltepochen, Kulturkreise danach scheiden, ob sie wie der alte Orient oder das Mittelalter vorwiegend der Lebensbindung dienen oder wie Hellas und die Renaissance vorwiegend der Lebenssonderung und Individualisierung.

Doch die Gegensätze schwingen ja weiter auch innerhalb der Jahrhunderte. Auch die Geister der Generationen können streiten und innerhalb ihrer wieder die Parteien. Denn ein Jahrhundert ist nicht ein Stand, sondern eine Straße, auf der Menschen in gegensätzlichen Richtungen schreiten. Und doch gilt Heraklits Wort: der Weg aufwärts und abwärts ist derselbe. Aber noch tiefer scheidet sich eine Zeit in sich selbst. Denn jede Zeit ist zudem ein Ausschreiten auf einem stehenden Boden, auf einem Untergrund von Tradition. Die Jahrhunderte überwinden sich mit Hegel nicht nur im Negieren, auch im Konservieren; sie beerben sich. Jede Zeit trägt ihr Gestern in sich, und man muß in jeder die schreitende und die stehende Zeit unterscheiden, ihre aktive Kraft und ihren passiven Stoff und Boden, ihre Dynamik und ihre Statik. Aber man verwischt und verzerrt einen Säkulargeist, wenn man in seiner Charakteristik nicht seine Leistung über seinen Besitz heraushebt, seinen neuen Willen über sein Erbe, das Wirkende in ihm über das Nachwirkende, sozusagen seine Seele über seinen Leib, den er nachschleppt. Die neuen Menschen machen die neue Zeit. Und doch sagt Goethe, gewiß am wenigsten ein einseitiger Dogmatiker: „Die Menschen sind als Organe ihres Jahrhunderts anzu-

sehen." Als Organe, d. h. nicht als Automaten. Ein Jahrhundert bedeutet kein Schema, sondern ein Drama. Seine Generationen, Parteien, Menschen streiten, aber wie die Figuren eines Dramas, die doch von einem Stil sind, und wir müssen es dahin bringen, einer Lehre, einer Staatsverfassung ebenso seine Datierung anzuspüren wie der Kunsthistoriker einem Bilde ansieht, ob es dem Quattro- oder Cinquecento angehört. Können wir uns einen Voltaire, in dem Goethe das französische Wesen, andere die ganze Aufklärung inkarniert finden, ins 19. Jahrhundert versetzt denken, etwa als Bruder Rich. Wagners oder Tolstois? Da bekämpfen sich in der Aufklärung gewiß Rationalisten und Pietisten bis aufs Blut. Und doch, ob die einen die Religion in den Kopf, die anderen sie ins Herz bringen wollen, sie bringen sie doch beide in den Menschen und stehen darin als Aufklärer zusammen gegen die Orthodoxie, die viel mehr im 17. Jahrhundert vorherrschte. So stehen sich auch Stoiker und Epikureer im 3. Jahrhundert v. Chr. gewiß als Antipoden gegenüber, und doch ists ein Bruderkampf; denn beide suchen gegenüber den großen Welttheoretikern des vorigen Jahrhunderts, gegenüber Platon und Aristoteles vielmehr praktische Lebensweisheit und das Heil in der Geistesfreiheit des Individuums.

Jedes Jahrhundert hat so seine Richtung und innerhalb ihrer seinen Streit von Richtungen. Aber in jedem streitet man um anderes; jede Zeit ist ein anderes Schlachtfeld. Da bleiben nun viele nur Opfer und lassen den Zeitgeist wie ein Fatum über sich hinwegstürmen. Andere fühlen ihn schon mit, aber ohne zu wirken, als Kampfzuschauer gleich dem Chor der Tragödie. Andere nehmen bereits am Kampfe teil, aber in Massen als Parteisoldaten. Manche schwingen sich schon zu Führern auf und bleiben dabei doch fragmentarische Köpfe, einseitige Größen, die von der Opposition leben, die man nur im Profil sehen und mit ihren Gegnern konfrontieren muß zur Debatte des Jahrhunderts. Über ihnen aber gibts vollere Seelen, die den Kampf der Zeit in die eigene Brust nehmen, daß in ihr wie in Faust zwei Seelen wohnen. Das sind die problematischen Naturen, zum Leiden berufen, wenn sie in der Zerrissenheit bleiben und dem inneren Zwiespalt erliegen. Andere aber können, wie eben der Dichter des Faust es forderte und erreichte, zum Einklang mit sich selbst kommen, zur klassi-

schen Harmonie der Gegensätze, die sie in sich tragen. Jeder große Geist erwächst so aus tiefer Problematik, ist nicht ein vir unius verbi, sondern vernimmt in sich viele Stimmen zur Selbstkritik, und bei jedem großen Denker finde ich so manche Worte, die wie aus dem Munde seines Gegners kommen. Jeder große Geist hat seinen Versucher in sich, seinen „inneren Antipoden", seinen eingeborenen Widerspruch, der ihn stachelt, jeder läßt, mit Aristoteles zu reden, seinen aktiven Geist wirken auf seinen passiven, und er muß, um sich, sein Werk, seine Lehre zur Gestalt zu bringen, als Subjekt seines inneren Objekts Herr werden. Ist doch schon alles Denken nach Platon ein Disput der Seele mit sich selbst! So kann der große Geist im inneren Kampf den Kampf der Zeit zum Austrag bringen. Und so vergeistigt sich die Geschichte im großen Mann. Ein Jahrhundert kann in ihm zur Seele werden, wie schon Kant vom „Jahrhundert Friedrichs" sprach und Goethe „Winckelmann und sein Jahrhundert" schrieb.

Dabei kann aber die Stellung des Helden zu seinem Jahrhundert verschieden sein. Er kann ein Wort des 19. Jahrhunderts beherzigen: sommes de notre siècle, oder wie Taine sagt: erfüllt Euch mit dem Geiste des Jahrhunderts, und das Kunstwerk wird kommen. Aber das sind Worte aus dem Kollektivgeist des 19. Jahrhunderts gesprochen. Würden sie absolut gelten, so würde ja jedes Jahrhundert nur ein Kunstwerk hervorbringen, und die Konsequenz wäre die Aufhebung der großen Männer in die allein wirksame Massenmacht, wie sie ja manche französischen Soziologen des ausgehenden 19. Jahrhunderts proklamierten. Hundert Jahre früher, in der Genieepoche, forderte man vom Künstler das Gegenteil: ein Eigener zu sein und mit Schiller sein Jahrhundert in die Schranken zu fordern; aber auch dann orientiert er sich doch noch an ihm als Folie. Es gibt da zwei Typen großer Männer: Vollender und Überwinder. Die einen bringen ihren Säkulargeist zu höchstem Bewußtsein und letzter Konsequenz, die anderen führen ihn über sich selbst hinaus zur Umkehr, zur Wende in eine neue Zeit. Die einen bringen ihren Zeitgeist zur Konzentration, die anderen bringen ihn zur Auflösung; die einen binden an ihn, die anderen befreien von — ihm; beide aber müssen sich über ihn erheben, und wenn es höchste Geister sind, die über ihre Zeit hinaus fortleben, klassische, ja heilige, dann schlagen in ihnen die Gegensätze der Bindung und

Befreiung zusammen. Gebunden fühlen sie sich am schönsten frei, wie es Goethe in der Iphigenie bekennt. In einem Sturm von Freiheitsgefühl sich getragen fühlen von höherer Macht — so beschreibt den schöpferischen Moment als Offenbarung selbst der Ketzer Nietzsche. Und wenn wir einen höchsten, einen Gottesgeist denken, so könnten wir ihn nur denken gemäß dem Wesen des Geistes selbst als einen solchen, in dem Einheit und Freiheit, Bindung und Lösung eins werden im Sinne jener coincidentia des großen Cusaners. Solcher Geist wäre dann das Ideal und Ziel der Geschichte, die Weltwage der Gegensätze, das Weltgericht. Unter ihm kämpfen dann in menschlicher Einseitigkeit die Gegensätze der Bindung und Lösung zu immer tieferer Durchdringung, d. h. nicht auf ihr bloßes Gleichgewicht hin, das ins Unbewußte, Mechanische, Tote absinken würde, sondern auf ihre lebendige Harmonie zur höchsten Einheit in höchster Freiheit, zum Bewußtsein, voller Verbundenheit in voller Selbständigkeit. — Dieses Ideal des Geistes wäre auch das Ideal der Geschichte. Sie selber aber schwingt und ringt die Gegensätze in der Zeitlichkeit aus, die nun im Nacheinander ihrer Einseitigkeit bewußt werden und sich ablösen in den Lebensrichtungen der Bindung und Lösung und sich gegenseitig aus ihrem Übermaß zur Umkehr reißen und die Hybris einer Richtung zur Strafe ziehen in der anderen.

Im Lebenszusammenhang dreier Generationen, d. h. im Bewußtseinszusammenhang eines Jahrhunderts erfüllt sich am größten und klarsten eine Zeitrichtung, erhebt und erschöpft sich ein monumentaler Zeitwille. Doch der Wechsel der sich ergänzenden Säkularrichtungen bedingt und bedeutet eben zugleich ihre stete Wiederkehr im Umschwung, in dem sie sich gegenseitig ablösen. Gerade die Polarität der Richtungen fordert solche Wiederkehr in der Geschichte und erklärt sie zugleich. Indem sich die beiden großen Lebenstendenzen ablösen in der Führung, wird jede Umkehr zu einer Heimkehr, jede Neuerung zu einer Erneuerung, aber auch jede Erneuerung zu einer Neuerung. Denn es gibt nichts absolut Altes und nichts absolut Neues in der Geschichte, sondern Altes und Neues greifen mehr oder minder in ihr ineinander. Geschichte ist weder bloß geradliniger Aufstieg noch leerer Kreislauf. Das Goethesche Bild vom Spiralgang der Geschichte kann gelten; nur geht der Gang bisweilen auch abwärts,

was das 19. Jahrhundert gern vergaß. Die Richtungen kehren wieder, aber immer in neuen Gestaltungen, schon weil die Jahrhunderte voneinander lernen und erben. Auch die geistigen Kämpfe in den Jahrhunderten kehren wieder. Als alte „Feinde mit neuem Gesicht“ streiten immer wieder Spiritualisten und Naturalisten, Rationalisten und Mystiker, Stoiker und Epikureer, oder um sie menschlicher zu benennen, Geistmenschen und Leibmenschen, Kopfmenschen und Herzmenschen, Muskelmenschen und Nervenmenschen u. a. m. Sie kämpfen mit anderen Waffen auf anderem Säkularboden. Geschichte zeigt immer mehr oder minder Gleichheit in der Verschiedenheit, Verschiedenheit in der Gleichheit. Das 19. Jahrhundert aber hat die Verschiedenheit der Gleichheit unterworfen als ein zu Überwindendes, rein Negatives und hat die Geschichte als einen großen Nivellierungsprozeß walten lassen, am extremsten wohl zuletzt in Strindbergs „bewußtem Willen in der Weltgeschichte“. Die eine Menschheit steigt da in einer Richtung zu einem Ziel auf, sammelt sich schließlich zu einer uniformen Masse. Wäre dieses Ziel erreicht, so würde die Menschheit sich wohl selber zum Grauen werden. Denn solcher Weg führt nicht zur Höhe, sondern zum leeren Gleichmaß einer Sandwüste. Wenn die Menschheit aller Besonderheit entleert wäre, so würde sie auch nicht einmal ihre Ganzheit fühlen. Denn auch Milliarden Nullen geben zusammen noch keine Einheit. Ohne Verschiedenheit wird auch keine Gleichheit fühlbar, keine Gemeinsamkeit, keine Verbundenheit.

Das 19. Jahrhundert hat immer weniger die Differenzen, die noch für Hegel wichtigen Antithesen beachtet. Es blieb so auch blind gegen die säkularen Unterschiede und hat darum auch die Wiederkehr in der Geschichte nicht verstanden; es hat nicht verstanden, daß es da immer wieder aufleuchtende Sterne gibt, klassische, heilige, die da Richtung weisen, und zu denen zurückzukehren fortschreiten heißt. Dieses so historische 19. Jahrhundert hat in der Geschichte vorwiegend rückwärts und abwärts geblickt und sich auf der Höhe gebläht, daß wirs so herrlich weit gebracht. Es hat in solchem Fortschrittsstolz die Selbsterkenntnis vergessen, die das vorhergehende neusokratische Jahrhundert der Aufklärung so eifrig gepflegt und gefördert hatte. Das 19. Jahrhundert aber hat bezeichnenderweise Sokrates' Verurteilung in Hegel, Grote und Th. Gomperz gerechtfertigt und in vielen seiner Denker Wert und

Möglichkeit der Selbsterkenntnis geleugnet und hat darum schließlich auch sich selber nicht erkannt. Das 18. Jahrhundert aber hat sich als „Jahrhundert der Aufklärung“ zuhöchst in Kant begriffen und sich auch als pädagogisches „Jahrhundert“, als „Jahrhundert der Kritik“ und sonst noch passende Namen gegeben; das 19. Jahrhundert wußte sich keinen Namen zu geben. Wenn Schopenhauer es das philosophische nannte, so urteilte er aus der Frühzeit des Jahrhunderts. Wenn Kuno Fischer es das kritische nannte, so sah er es aus seiner eigenen junghegelschen Entwicklung. Wenn Spätere es das naturwissenschaftliche nannten, so urteilten sie eben aus der Spätzeit des Jahrhunderts. Selbst Gesamtdarsteller des Jahrhunderts verzweifelten daran, es auf eine kennzeichnende Grundrichtung, auf einen Generalnenner zu bringen, und Th. Ziegler meint resigniert: dieses Jahrhundert habe dem Weltgeist nur verworren gedient. Doch eben in dieser verwirrenden Fülle, in dieser unfaßbaren Vielseitigkeit hat es seinen Sinn, seinen mehr oder minder bewußten Willen, der eben alles umfassen, zusammenfassen möchte; es folgte dem Ideal der Universalität, der Allverbindung, der Weltexpansion, hat aber dabei über der Welt sich selbst vergessen und seine eigene Grenze. Es sah im Früheren nur ein Niederes der Entwicklung, nicht ein Verschiedenes; es sah daher auch in seinem Gegensatz, dem Jahrhundert der Aufklärung, nur eine überwundene Zeit, nicht eine, die Anderes wollte. Es konnte sich mit dem vorigen Jahrhundert nicht mehr verständigen, weil dieses andere Werte suchte und schon unter denselben Worten Anderes verstand. Und vielleicht müßte man überhaupt für jedes Jahrhundert ein anderes Sprachlexikon herausgeben.

Um es in ein paar Beispielen zu pointieren: Philosophie hieß dem 18. Jahrhundert Aufklärung, praktische Lebensweisheit, hieß aber dem 19. Jahrhundert Synthese der Wissenschaften. Denken, Erkennen hieß dem 18. Jahrhundert „Zergliederung“, dem 19. Jahrhundert Zusammenhang finden bis zur Systembildung. Bewußtsein hieß einem Aufklärer wie Wolff die „Klarheit der Unterscheidung“, hieß einem Wundt „Zusammenhang der psychischen Vorgänge“, und Th. Lipps sprach von der „monarchischen Konstitution des Bewußtseins“. Natur hieß dem 18. Jahrhundert die Sphäre der Freiheit, dem 19. Jahrhundert die Sphäre der Allgesetzlichkeit. Freiheit hieß dem 18. Jahrhundert Unabhängigkeit, dem

19. Jahrhundert eher Gleichheit. Gott hieß dem 18. Jahrhundert der fürsorgende Vater der Menschen gleich dem Fürsten des Wohlfahrtsstaats, hieß aber dem 19. Jahrhundert der unendliche Weltgeist. Volk hieß dem 18. Jahrhundert wie Volk der Hirten der niedere, der idyllische Naturstand, hieß dem 19. Jahrhundert die Einheit der Nation. „Menschheit" hieß dem 18. Jahrhundert das Wesen des Menschen, das Menschentum, hieß dem 19. Jahrhundert die Gesamtheit der Menschen, auf deren Fortschritt es ihm ankam, während das 18. Jahrhundert vielmehr die Vervollkommnung des Einzelnen bis in die Unsterblichkeit suchte. Ja, dieses Jahrhundert der Aufklärung suchte bei Plutarch seine persönlichen Helden, die schließlich die Soziologie des 19. Jahrhunderts leugnete. Und wenn der Aufklärer ethische und politische Ideale suchte, so schwärmte er für Sokrates, für Cato und Brutus und noch für den großen Friedrich. Und wenn er glaubte, so hielt er sich an den persönlichen Gott und mit Zinzendorf und Klopstock an den persönlichen Heiland und Messias, und wenn er Glück und Heil suchte, so träumte er nicht von Reich und Reichtum, sondern mit Montesquieu, dem Rom als Imperium verfiel, von Freiheit und mit seinem Liebling Robinson vom primitiven Inseldasein oder hieß uns mit Voltaire „in den Garten gehen" und mit Rousseau in die Natureinsamkeit. Und wenn er malte, so malte er Idyllen für Menschen, die er gern porträtierte und suchte mit Winckelmann in der Kunst „edle Einfalt und stille Größe" — wahrlich, das Gegenteil des 19. Jahrhunderts, das statt der stillen Einkehr die Fülle des Marktes suchte und den Rausch der Welt und statt Shaftesburys Vervollkommnung der Persönlichkeit die Macht der Masse.

Wir können und sollen nicht mehr in das geistig und materiell engere 18. Jahrhundert zurückkehren. Aber sollen wir darum das 19. Jahrhundert als soviel größer preisen, nur weil es mit soviel größeren Quantitäten wirtschaftete als das 18. Jahrhundert? Dann müßte das kleine Hellas oder Palästina sich verkriechen vor Ägypten und Babylon. Geschichte lehrt uns gerecht sein gegen Völker und Zeiten. Das 19. Jahrhundert hatte in seiner Größe auch seine Grenze. Wir erkennen es, indem wir es abgrenzen vom 18. Jahrhundert, das nicht nur seine überwundene Vorstufe ist. Es ist nicht Alles alt im 18. Jahrhundert und nicht Alles neu im 19. Jahrhundert. Wir erkennen es nicht nur an der Folie der Auf-

klärung, an seinem säkularen Gegensatz, sondern auch an der säkularen Wiederkehr, indem wir es noch mit dem 17. Jahrhundert vergleichen und sehen, wie viele seiner Neuerungen Erneuerungen waren, wie stark es in seinen gepriesenen Fortschritten über die Aufklärung hinaus zugleich auf Tendenzen des Barock zurückgriff. Doch über „das 19. Jahrhundert als Neubarock" muß ich auf die Darstellung im 2. Band der „Wandlungen der Weltanschauung" verweisen. Hier gilt es nur noch zusammenfassend die allgemeinere Erkenntnis herauszustellen, daß das 19. Jahrhundert einseitig den Fortschritt suchte in der bloßen fortsetzenden Steigerung, daß aber der wahre bewußte Fortschritt nicht in bloßer Plusmacherei besteht, sondern in der Überwindung, in der Umkehr, ja, daß die Geschichte überhaupt sich entfaltet in periodischen Richtungsumschlägen als Überwindungen. In das verwaschene Bild der Geschichte als „Entwicklung" müssen so tiefer gestaltend die Prinzipien der Polarität und der Wiederkehr von Richtungen einziehen. Die Geschichte will nicht nur einheitlich gerichtet, will auch gegliedert sein nach ihren Brechungen, ihren inneren Wendungen, die sich periodisch folgen, weil jede Richtung in den menschlichen Grenzen der Generationen und weiter, tiefer in der noch unmittelbar bewußten, säkularen Generationsfolge ihre Lebenskraft erschöpft und das Leben stets nach Erneuerung ruft. Den heute drohenden Antihistorismus kann man nur aus dem Felde schlagen durch die Einsicht, daß Geschichte nicht nur als Druck der Vergangenheit Leben lähmt, sondern auch Leben weckt, ja, daß Geschichte selber Geschichte macht, denn Hegels Wort von der Geschichte als Fortschritt im Bewußtsein gilt nicht bloß in seinem einseitig intellektualistischen Sinn. Die Zeiten folgen nicht nur aufeinander, sie erfolgen auseinander als bewußte Überwindungen und bewußte Erneuerungen, d. h. als Überwindungen der Überwindungen und bauen sich so aneinander auf. Die Richtungen, die Geistesstile, die Lebensgesten der Geschichte stellen sich aufeinander ein und ergänzen und verjüngen sich in ihrem Wechsel. Die Zeiten wandeln sich aus dem Bewußtsein, daß Wandlung jetzt nottut in Umkehr und in Wiederkehr, und so schreitet die Geschichte fort, getragen und getrieben vom geschichtlichen Bewußtsein. So soll auch das 20. Jahrhundert in seiner Richtung erst klarer und höher aufsteigen aus der Erkenntnis des 19. Jahrhunderts.

LITERATURBERICHTE.

MUNDARTENGEOGRAPHIE.

Als in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts der damalige Bonner Bibliothekar Georg Wenker in etwa 40 000 Schulorte des Deutschen Reiches einen Fragebogen sandte mit dem Ansuchen, die darauf verzeichneten 40 Sätze in die ortsübliche Mundart zu übertragen, fand dieses Beginnen in der zünftigen Wissenschaft kaum Beachtung. Welcher Mundartenforscher konnte in jener Zeit Anspruch darauf machen, ernst genommen zu werden, wenn er es wagte, die Unterlagen für seine Arbeit im „indirekten" Verfahren mit Hilfe von Fragebogen, die wissenschaftlich nicht geschulte Leute ausfüllten, zu gewinnen, anstatt Ort für Ort selbst abzugehen und jede Gewährsperson selbst abzuhören? Für einen wissenschaftlichen Schwärmer mußte der gehalten werden, der an den Erfolg eines solchen Unterfangens glaubte oder gar die Vermutung geäußert hätte, daß einst die gesamte deutsche Sprachwissenschaft darauf aufbauen würde. Mutet es nicht überhaupt wie ein übermütiger Streich der Geschichte an, daß gerade damals, wo — trotz Schmellers anerkannter Meisterleistung im Bayrischen Wörterbuche und Wintelers eben herausgekommener und allgemein respektierter Abhandlung über die Kerenzer Mundart — die Mundartenforschung wissenschaftlich noch kaum der Beachtung wert schien, jemand sich anschickte, Dialektmaterial in ungeheurem Ausmaße zu sammeln; daß in dieser Periode junggrammatischer Dogmatik, die in lautphysiologischer Betrachtung und in der Konstruktion von Urformen und der Entwicklung von Urbedeutungen den Sinn sprachlicher Forschung erblickte, jemand alle diese Prinzipien beiseitesetzt und nur einmal sehen möchte, wie die einzelnen Formen einer Sprache auf einer Karte sich ausnehmen?

Sicherlich war sich Georg Wenker der Tragweite der durch ihn eingeleiteten Arbeitsweise zunächst kaum bewußt. Dazu war er den Gedankengängen der Zeit zu sehr verhaftet. Ihm schwebte wohl in erster Linie eine umfangreiche Materialsammlung vor, die die bis dahin nur an den altgermanischen Dialekten gelehrte Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze auch für die lebenden Mundarten erweisen sollte. Das Problem, das uns heute beschäftigt: Sprache und Raum, war noch nicht ins Blickfeld des Forschers gerückt. Mit der kartographischen Verarbeitung sollte ferner der Beweis erbracht werden, daß die aus den altdeutschen Denkmälern er-

mittelten Mundartgrenzen auch heute noch gültig seien, und, wo sich Abweichungen ergeben würden, eine brauchbare Erklärung dafür zu finden sei. Erst die Polemik der 80er und 90er Jahre zwang ihn, seiner Arbeit auch einen schärferen theoretischen Hintergrund zu geben, aber noch ein halbes Jahrhundert sollte es dauern, bis das, was Wenker mehr geahnt als folgerichtig durchgedacht, sich im Geiste andrer zu einem neuen, tragfähigen Gebäude zusammenfügte.

Als großer Anreger wird Wenker jedoch stets in den Annalen der deutschen Sprachwissenschaft verzeichnet stehen. Zum ersten Male wagt es hier jemand, Sprache gewissermaßen unter Ausschaltung des redenden Individuums, unter Abstrahierung von jeder Lautphysiologie und Phonetik, zu betrachten. Und hier liegt das, was bereits in die Zukunft weist: die erste Ahnung, daß Sprache ein soziologisches Phänomen, eine Massenerscheinung ist. Nicht der Einzelbeleg interessierte, sondern die Art, wie sich die Belege zu Gebieten auf der Karte zusammenschlossen und sich diese Gebiete gegeneinander absetzten.

War schon die allgemeine Einstellung der Zeit dem Werke nicht günstig gewesen, so wurde das Vertrauen zu dem neuen Verfahren keineswegs gehoben, als Wenker im Jahre 1881 zu einer ersten Veröffentlichung[1]) schritt. Technisch noch recht unvollkommen, bot sie mit ihrer stellenweise nicht sorgsam genug durchgeprüften materiellen Grundlage der Kritik mancherlei Gelegenheit einzusetzen, grundsätzlich und in Einzelheiten. Die vorgebrachten Einwände schienen gewichtig, Irrtümer und Fehler konnten nicht geleugnet werden. Ein anderes kam hinzu: statt der erwarteten klaren Dialektgrenzen zeigten die Karten ein verworrenes Durcheinander von Linien, das umso unsinniger erschien, als keine einzige Karte der anderen glich. Wo waren die aus der Praxis bekannten und jedermann geläufigen deutschen Mundarten hingekommen? Hier stieß man auf Erscheinungen, die man nicht verstand. Es schien, als sei Wenkers Arbeit vergeblich gewesen, das junge Unternehmen erdrückt. Es wurde, nach Jahren wilder Polemik, allmählich still um Georg Wenker. Zwar gewann, nicht zuletzt wohl durch seinen Vorgang, die Mundartenforschung in Deutschland weiterhin an Boden, fast immer jedoch waren es einzelne Ortschaften oder engbegrenzte Landstriche, die der jeweilige Bearbeiter behandelte. Und stets war es die phonetische Seite, die betont wurde und auf die die gesamte Arbeit zugeschnitten war. Der Versuch, Sprache über eine große Fläche hinweg zu verfolgen, war in Deutschland gescheitert.

Einmal noch suchte in den folgenden Jahren ein anderer Forscher den Atlasgedanken für einen kleinen Raum zu verwirk-

[1]) G. Wenker, Sprachatlas von Nord- und Mitteldeutschland. Straßburg, Trübner, 1881.

lichen. Hermann Fischer[1]) stellte, gestützt auf das mit großer Sorgfalt zusammengetragene Material zum Schwäbischen Wörterbuch, eine Reihe von Sprachkarten (28 Stück) für das schwäbische Sprachgebiet her. War hier auch die materielle Unterlage sichergestellt, so schien das Ergebnis wiederum ins Nichts zu führen. Feste Dialektgrenzen fehlten fast überall. Statt dessen liefen ganze Bündel von Grenzlinien neben- und durcheinander, so daß der Verfasser, am endlichen Erfolg verzweifelnd, resumierte: Dialekte lassen sich nicht abgrenzen. Er stützte damit eine These, die bereits von namhaften anderen Forschern wie Schuchardt und Gaston Paris, vertreten wurde: verwickelter, als man einst gedacht, stellt sich das Problem der Mundartenabgrenzung dar. Nicht unvermittelt löst die eine Sprechweise die andere ab, sondern es sind allmähliche Übergänge zwischen ihnen vorhanden. Statt der Grenzlinien treffen wir Grenzzonen.

So rang man im ausgehenden 19. Jahrhundert allerorts um den Begriff „Mundart". Die feste Mundartengrenze schwand dahin, die Mundart als Sprache der einstigen Stammeseinheit ließ sich nicht mehr halten. Und dabei hatte man immer wieder den Eindruck, daß sich irgendwo trotzdem feste, sich aufdrängende mundartliche Grenzen befanden: die Sprache eines Obersachsen war ohne weiteres von der eines Oberlausitzers abzuheben. Wo aber war das Kriterium?

War dergestalt das Gelände, auf dem man sich in der Sprachwissenschaft bewegte, sehr brüchig geworden, so erwies sich mit der Länge der Zeit der Begriff „Sprache", den man sich zurechtgemacht hatte, als ebenfalls mangelhaft. Man hatte genug an lautphysiologischer Betrachtung, und selbst überzeugte Anhänger der junggrammatischen Richtung konnten der fortgesetzten Konstruktion neuer Lautgesetze auf die Dauer keinen Geschmack mehr abgewinnen. Material war noch in Menge zu verarbeiten, der geistige Umkreis der Problematik war erschöpft. Abgesehen davon, daß gerade die lebenden Mundarten der Einengung in die immer mathematischer werdende Formulierung des Begriffs „Lautgesetz" widerstrebten und die Opposition gegen die anscheinend so sicheren Grundlagen dauernd im Wachsen begriffen war.

Zwei Stränge der Entwicklung sehen wir gegen 1900 in der Sprachwissenschaft vor uns aufwachsen. Beide gehen aus von einer Neuregulierung des Begriffs „Sprache". Beide finden, daß das Lautgesetz, wie es bisher gelehrt worden war, bei weitem nicht alle Erscheinungen erfaßt, daß vielfach die Ausnahmen die Regel überwiegen. Beide gehen folgerichtig von diesen Ausnahmen aus.

Eduard Sievers macht aus der Lautphysiologie eine Phonetik. Nicht mehr die körperlichen Vorgänge beim Sprechen, nicht mehr

[1]) H. Fischer, Atlas zur Geographie der schwäbischen Mundart. Tübingen, Laupp, 1895.

Kehlkopfverschluß oder Zungenstellung sind für ihn die wesentlichen Faktoren einer Redeweise, sondern die Klangwirkung, die das Gesprochene in sich birgt. So findet er, daß in bestimmtem Satzzusammenhange auf einer Sprachform ein Steigton oder Fallton, ein Stoßton oder Schleifton liegt und daß demgemäß die jeweilige Lautform auch graphisch ein eignes Gewand erhält. Der Begriff der satzphonetischen Dublette entsteht. Die scheinbare Ausnahme ordnet sich willig einer höheren Gesetzlichkeit unter. Sie wird aus dem Eigenleben, dem Organismus der Sprache erklärt.

Der andre Arm der Entwicklung greift auf die kartographische Darstellung zurück und sucht jene Ausnahmen in ihrer geographischen Position zu fassen und aus ihr heraus zu erklären. Zum ersten Male wird bewußt nach der Stelle gefragt, an der sich Sprache im Raum findet. Und immer stärker wird die Frage: sind es nicht vorzugsweise Einflüsse von außen, die die eigengesetzliche Entwicklung abgebogen und die Sprache aus der gegebenen Bahn herausgeworfen haben? Man begibt sich also ganz bewußt des Organismusgedankens, der der Lautphysiologie so peinlich benachbart war, und betrachtete Sprache einmal als Mechanismus, als geographisch-historisches Produkt. Die akustische Betrachtung wird von einer visuellen abgelöst.

So lebt, zeitbedingt, zu Ende des Jahrhunderts der Atlasgedanke wieder auf, den man einst mit überlegener Geste abgetan zu haben glaubte. Kühn aber unwiderleglich bringt C. Haag in seiner Untersuchung schwäbischer Mundartverhältnisse[1]) alte, scheinbar bewährte Grundsätze der Forschung ins Wanken: an schlagenden Beispielen wird nachgewiesen, daß nicht, wie man bisher annahm, die Grenzen der Mundart sich an topographische Barrieren, Flüsse und Gebirge, anschließen, sondern daß die Sprache ungehindert über diese sich ausbreitet, während die Sprachscheiden von kirchlichen, politischen und wirtschaftlichen Einheiten abhängig sind. Das waren wichtige, neue Erkenntnisse, wie sie in so entschiedener und überzeugender Form bisher niemand auszusprechen gewagt hatte.

Fieberhaft wird in diesen Jahren allenthalben am Problem Mundart gearbeitet. Wenkers Gedanke wird zur europäischen Idee. Vor allem auf romanischem Gebiet gewannen die neuen Gedanken mit zuerst greifbare Gestalt: der Kreis um Gaston Paris, elastisch und stets offenen Auges, an der Spitze Jules Gilliéron, dem die Atlasarbeit nicht ganz fremd war, hatte er doch bereits vor Jahren einen Versuch dazu unternommen[2]), und sein Schüler E. Edmont, wird zum Träger der Idee. Und was hier in Jahren entsagungsvoller

1) C. Haag, Die Mundarten des oberen Neckar- und Donaulandes. Reutlingen, Kutzler, 1898.

2) J. Gilliéron, Petit atlas phonétique du Valais Roman (Sud du Rhône). Paris 1884.

Kleinarbeit entsteht, wird ein Werk von schier unermeßlicher Bedeutung, es wird die Hohe Schule der modernen Mundartengeographie.

Jahrelang betreiben Gilliéron und Edmont ihre Vorarbeiten, ehe sie an die Einholung ihres Materials herangehen. Sorgfältig werden alle praktischen Fragen vorher abgewogen. Man hat aus dem Schicksale des deutschen Unternehmens gelernt, und man sucht über seine Mängel und Unzulänglichkeiten hinauszugelangen. Im Vordergrunde steht die unbedingte Sicherung des Materials. Man verzichtet auf den Fragebogen und beschließt, im „direkten" Verfahren, durch persönliche Abgehung, sich der Belege zu versichern. Das bedingte auf der andern Seite, daß man die Zahl der Belegorte sehr niedrig halten mußte, wenn man überhaupt in einer übersehbaren Zeit zum Ziele kommen wollte. So wählte man ein verhältnismäßig weitmaschiges Netz von 639 Gemeinden aus ganz Frankreich, das gegenüber den 40 000 Belegen Wenkers recht unzulänglich aussehen mag, aber eben die absolute Garantie für jede aufgenommene Sprachform in sich schließt. Es war weiterhin klar, daß man sich bei diesem System persönlichen Abhörens nicht, wie Wenker, auf wenige kurze Sätze zu beschränken brauchte. Man konnte der einzelnen Gewährsperson stets eine gewisse Zeit widmen und ihre Sprache jeweils in viel weiterem Umfange aufnehmen. Vor allem — und das unterscheidet das französische Unternehmen grundlegend vom deutschen — unterzog man nicht nur Laut- und Formenlehre der Untersuchung, sondern bezog den gesamten gallo-romanischen Wortschatz in die Betrachtung ein. So liegen hier die Wurzeln der Wortgeographie von heute. Morphologie und Syntax suchte man dadurch zu fassen, daß man außerdem etwa 100 Sätze ausarbeitete, die den Gewährspersonen vorgelegt wurden.

Vier Jahre hindurch, von 1896—1900, ist Edmont durch Frankreich gezogen und hat die Aufnahmen in den 639 Gemeinden vollzogen. Auch das war ein Vorteil, daß stets die gleiche Person aufnehmend tätig war und infolgedessen ein einheitliches phonetisches System angewendet werden konnte.

Bereits 1903 erschienen die ersten 50 Karten des Atlas linguistique de la France[1]) im Druck. Das abgeschlossene Werk enthält auf 1920 Karten über eine Million Sprachformen. Vorangegangen waren inzwischen ein Sprachatlas für Rumänien[2]) mit 67 Karten, ein Atlas für Dänemark.[3]) Es folgten, teils auf dem großen französischen Atlas aufbauend, teils selbständig vorgehend: ein Kartenwerk für die Normandie[4]), das leider unvollendet geblieben ist;

[1]) Vollständig: Paris, Champion, 1903—10. Supplément, Paris 1921.

[2]) G. Weigand, Linguistischer Atlas des dacorumänischen Sprachgebietes. Leipzig 1898—1909.

[3]) V. Bennike og M. Kristensen, Kort over de danske folkemål. Kjøbnhavn 1898—1914.

[4]) M. Guerlin de Guer, Atlas dialectologique de la Normandie. Paris 1903.

ein Atlas für die Auvergne[1]) von Dauzat, der seitdem zum bewährten Geschichtschreiber der Sprachgeographie in Frankreich geworden ist[2]), für Les Landes[3]); für Nivernais[4]); für die Dialektgrenzen im Ardennengebiet[5]); für Angoumois[6]); für Korsika[7]); für die Bretagne[8]); für die Vogesen[9]). Zwischen 1912 und 1921 nahm Gilliérons Schüler A. Griera den Sprachschatz Catalaniens auf; sein catalanischer Sprachatlas[10]) ist im Erscheinen begriffen.

Von vornherein wußten die Bearbeiter des französischen Sprachatlasses, daß ihnen gewisse Vorwürfe gemacht werden würden. Ihr Grundgedanke, von dem sie nie und unter keinen Umständen abzuweichen gedachten, war, in jeder Ortschaft nur eine einzige Aufnahme zu machen. Jeweils wurde also nur eine einzige Person befragt. Dabei blieb es naturgemäß nicht aus, daß die befragten Personen in den einzelnen Dörfern nach Alter, Geschlecht und sozialer Stellung verschieden geartet waren, so daß von Fall zu Fall ein landwirtschaftlicher oder ein kleinbürgerlicher Wortschatz, die Sprache von Kindern oder Greisen aufgenommen wurde (Dauzat, La géogr. ling. S. 12), die Frage nach Anwachsen bzw. Absterben bestimmten Wortgutes also von vornherein der Beurteilung entzogen wurde. Die Gepflogenheit, jeweils nur eine Befragung vorzunehmen, wurde derart zur starren Regel, daß sogar offensichtliche Fehler, die der Gewährsperson unterliefen, nicht durch nachträgliche Korrektur ausgeglichen wurden, um das Bild ja nicht zu verfälschen. Nie wurde die Frage gestellt, ob für den gleichen Begriff etwa mehrere Ausdrücke bestanden; man gab sich grundsätzlich mit einem zufrieden. Dabei blieb es nicht aus, daß hier und da, wie auch Dauzat (La géogr. ling. S. 10) hervorhebt, die Gewährspersonen durch die Stellung der Frage auf bestimmte hochfranzösische Wendungen hingelenkt und der mundartlichen Formulierung untreu wurden. Vielfach war ferner aus den angegebenen

---

1) A. Dauzat, Géographie phonétique d'une région de la basse Auvergne. Paris, Champion, 1907.

2) A. Dauzat, Les argots de métiers franco-provençaux. Paris, Champion, 1917.

Ders., Essais de géographie linguistique. Paris, Champion, 1921.

Ders., La géographie linguistique. Paris, Flammarion, 1922.

3) G. Millardet, Petit atlas linguistique d'une région des Landes. Paris, Champion, 1909.

4) J. M. Meunier, Atlas linguistique et tableaux des pronoms personnels du Nivernais. 1911.

5) Ch. Bruneau, La limite des dialectes wallons, champenois et lorrains en Ardenne. Paris, Champion, 1913.

6) A.-L. Terracher, Les aires morphologiques dans les parlers populaires du nord-ouest de l'Angoumois 1800—1900. Paris, Champion, 1914.

7) J. Gilliéron-Edmont, Atlas linguistique de la Corse. Paris 1914ff.

8) Le Roux, Atlas de la Basse-Bretagne, 1915.

9) O. Bloch, Atlas linguistique des Vosges méridionales. Paris, Champion, 1917.

10) A. Griera, Atlas lingüistic de Catalunya. Barcelona 1923ff.

Wortformen nicht klar ersichtlich, welche Sache gemeint war. Alle diese Anstände könnten zu ziemlicher Bedeutungslosigkeit herabsinken, wo das Netz der Belege sehr dicht ist. Dann würden sich vereinzelte Unstimmigkeiten der angegebenen Art von selbst eliminieren. Je geringer die Zahl der Aufnahmeorte ist, je größer die Entfernungen werden, die zwischen den einzelnen Orten bestehen, um so gewichtiger wird die Rolle jedes Dorfes, um so peinlicher jede Fehlaufnahme.

Trotz allem — mag man im einzelnen Bedenken äußern können, mag man die Richtigkeit des einen oder andern Kartenbildes anzweifeln, der französische Sprachatlas stellt eine in der Geschichte der Sprachwissenschaft bisher einzig dastehende Leistung dar. Auch der strenge Kritiker muß zugeben, daß die Bearbeiter nach Kräften bemüht gewesen sind, die Fehlerquellen auf ein Mindestmaß zu beschränken, und daß die Aufnahmen mit einer erstaunlichen Präzision gemacht worden sind. Und erstaunlich ist nun auch der Umkreis der Ergebnisse, die durch die französische Atlasarbeit erzielt worden sind. Am besten zusammengestellt findet man sie in dem mehrfach erwähnten Buch von Dauzat: La géographie linguistique.[1])

Der Zweifel an der Gültigkeit der Lautgesetze war es gewesen, der im letzten Grunde die französische Atlasarbeit veranlaßt hatte. Klarheit in diesem Punkte zu schaffen mußte nächstes Ziel der Forschung sein. Und so ist die erste Erkenntnis, die man gewinnt, etwas Negatives: die Interpretation der Karten führt zwingend zu dem Schluß, daß sich der bisher anerkannte Begriff „Lautgesetz" nicht länger beibehalten läßt, daß weite Strecken gesetzmäßiger Sprachentwicklung nicht einem immanenten Prinzip gehorchen, sondern andre Faktoren, denen man bislang nur die Ausnahmen von der Regel zugeschoben hatte, gerade an der Statuierung dieser Regel maßgebend beteiligt sind.

Und ebenso wichtig sind zwei andre Gedanken, die die sprachgeographische Betrachtung mit sich gebracht hat. Zum ersten ist man auf einmal in der Lage, grundsätzliche Fragen der Sprachentwicklung am lebenden Objekt zu behandeln. Die Sprachwissenschaft kann aus nebelhaften frühgeschichtlichen Fernen in die helle Gegenwart zurückkehren. Die Vorgänge, die sie untersucht, spielen sich, allgemein sichtbar, tagtäglich ab. Die Theorien verlieren das Wahrscheinlichkeitszeichen, die Sätze, die man aufstellt, sind feste, unverrückbare Größen. „C'est la vie qui pénètre la science" (S. 53). Und das andre: Sprache ist nicht länger etwas Isoliertes, nicht länger das Eigentum eines einzelnen Dorfes oder

[1]) Ernst Gamillscheg gibt in einem leicht faßlich geschriebenen Heftchen: Die Sprachgeographie und ihre Ergebnisse für die allgemeine Sprachwissenschaft (= Neuphilologische Handbibliothek für die westeuropäischen Kulturen und Sprachen, hrsg. von M. Kuttner, Bd. 2), Bielefeld und Leipzig, Velhagen & Klasing, 1928, einen recht brauchbaren Auszug davon.

eines Kirchspiels. Sprache wird der Ausdruck einer Gesamtheit, einer Gemeinschaft. Und wer die Geschichte einer Sprache schreiben will, muß vorher die Geschichte der Gemeinschaft schreiben, in der diese Sprache gültig ist. Was Wenker einst unbestimmt geahnt, das wird jetzt Axiom der Wissenschaft. Sprache ist eine soziologische Erscheinung.

Wenn nun aber das alte Lautgesetz seiner unumschränkten Herrschaft entkleidet worden ist, welche Faktoren treten dann sein Erbe an? Die Art, wie man sich nunmehr die Entwicklung der Sprache dachte, legt den Bruch mit der junggrammatischen Richtung am deutlichsten zutage. Bisher war man bestrebt gewesen, möglichst geradlinige, ungebrochene Stränge im Sprachwerden aufzuzeigen. Ein Gesetz, so war die Meinung, ist wirksam, und demgemäß wandelt sich der Laut *A* zwangsläufig in den Laut *B* und der Laut *C* in den Laut *D*. Jetzt findet man plötzlich, daß es solche einfache Entwicklungen so gut wie nicht gibt, daß eine Fülle von Kräften und Bestrebungen hemmend und fördernd, in jedem Falle störend eingreifen, diese Normalität abzubiegen, Kräfte, die teils im Innern der Sprache gegeben sind, teils von außen herangetragen werden.

Da ist, um Beispiele zu nennen, die ,,fausse régression" (Dauzat S. 60ff.), in der deutschen Sprachwissenschaft als ,,umgekehrte Redeweise" oder ,,falsche Analogie" bekannt, die vielfach gewaltsam in die Entwicklung eingreift. So gibt es französische Mundarten, in denen *r* regelmäßig zu *z* wird und die dann unter schriftsprachlichem Einfluß das alte *r* wieder einführen, nun aber auch altes etymologisches *s* zu *r* machen. In diesen Bezirken erscheint z. B. das hochsprachliche *armoise* (= Beifuß) als *armoire*.

Viel weiter verbreitet, als man in einer früheren Untersuchung auch nur anzudeuten gewagt hätte, stellte sich die Abneigung der Sprache gegen Homonyme dar (vgl. dazu die vorzüglichen allgemeinen Bemerkungen bei Gamillscheg a. a. O. S. 33ff.). So fallen im Gascognischen lat. *gallus* (= Hahn) und *cattus* (= Katze) lautlich in der Form *gat* zusammen. Die Sprache aber strebt darnach, diese zu Verwechslungen verleitende Situation auszuschalten. Das an sich schon isolierte *gallus* wird beseitigt und durch andre Wörter wie *faisain*, *vicaire*, *poulet*, ersetzt. ,,Voilà pourquoi en Gascogne le chat a tué le coq" (Dauzat S. 66).

Ist hier das Homonym Ursache für den Untergang gewissen Sprachguts, so ist eine andre Art von Homonymie aufbauend wirksam: schöpferische Homonymie oder, um mit den Franzosen zu reden, ,,collisions homonymiques" (Dauzat S. 72ff). Lautformen wandeln sich unter dem Einfluß eines lautähnlichen, aber bedeutungsverschiedenen, dafür aber häufig gebrauchten Wortes. So hießen in Frankreich während des Krieges die gefürchteten deutschen Bombenflugzeuge nach dem Hauptherstellungsort *Gothas*, was, da das Wort durch die Zeitungen verbreitet wurde ,,et —

un gotha ne venant presque jamais seul" (Dauzat S. 74), stets mit *s* geschrieben und auch gesprochen und nunmehr an das französische *godasse* (= soulier) angelehnt wurde und schließlich in dieses überging, obwohl nicht die geringste Bedeutungsverwandtschaft vorlag.

Schließlich wird mit Nachdruck auf die längst bekannten Erscheinungen des Satzsandhis hingewiesen, die im Rahmen der Sprachgeographie wesentlich erhöhte Bedeutung gewinnen. Das Nebeneinander der Formen im Raum läßt unter Umständen noch die Stufen erkennen, die ein Wort durchlaufen hat, das durch Anwachsen eines Artikels, einer Präposition usw. oder durch Abtrennen einer als Artikel empfundenen Vorsilbe verändert wurde. Auch in Paris ist einst ein nach dem Plural *les yeux* geformter Singular *zyeu* üblich gewesen, wie aus dem noch heute vorhandenen Verbum *zyeuter* (= regarder) und dem Gebrauch der Nachbarmundarten hervorgeht (Dauzat S. 80f.).

Oft war die Meinung geäußert worden, daß die moderne Sprache ein Verfallsprodukt sei. Die alten indogermanischen Dialekte, auch das Gotische und Althochdeutsche, trügen noch die Kennzeichen einer sprachlichen Blüte an sich, sie hätten noch die vollen Formen, die Fülle der Kasus, der Numeri. Seitdem gehe es unaufhaltsam abwärts. Der Formreichtum gehe ein, die Kategorien schwänden dahin ebenso wie die alten Endungen. Zu dieser Meinung mußte zwangsläufig eine Sprachwissenschaft kommen, die ihr Ziel im Erreichen des letzten faßbaren historischen Punktes einer Sprache fand. Die Generation, die die heutigen Mundarten einer wissenschaftlichen Untersuchung für wert hielt, mußte von vornherein vom Wert ihres Objekts eine andre Meinung haben. Sehr schön hat die Sprachgeographie erweisen helfen, welch intensives Leben in der modernen Sprache herrscht, daß nicht nur Altes zusammenstürzt und entfernt wird, sondern daß auch stets Neues im Werden ist. Und hier liegt, soviel ich sehe, vielleicht die wichtigste neue Idee, die uns von der Junggrammatik unterscheidet. Es gibt keine Ruhe in der Sprache, es ist alles im Fluß, und es war im Fluß zu allen Zeiten. Es kann keine mittelhochdeutsche Normalgrammatik geben, weil eine solche Sprache nie bestand. Es gab nur eine Menge mundartlichen Materials, aus dem stellenweise der normalisierende Gebrauch der ritterlichen Dichter herausragt. Dem Sprachgeographen fügt sich das anscheinende Chaos wieder in eine Ordnung. Sprache nicht als Zustand, sondern Sprache als Bewegung, das ist die große Entdeckung, die wir der Sprachgeographie verdanken. Gewiß — Kategorien gehen ein, Formen werden funktionslos und sind lautlich gefährdet. Dafür erscheinen aber auf anderen Gebieten Ersatzbildungen. Um aufs Deutsche überzuspringen: im gleichen Maße, wie die alten Aktionsarten eingehen, entwickelt sich neu der Zeitbegriff; der Verfall der Endungen bedingt andrerseits das Emporkommen des Artikels und des pronominalen Subjekts.

Es ist wie ein Gesetz von der Erhaltung der Kraft, das sich durch alle Sprachgeschichte hindurchzieht. Wörter, die bei geschwundenem Lautbestand nicht mehr fähig sind, eine Bedeutung zu tragen, werden neugestaltet, so daß Form und Bedeutung wieder balancieren.

Was arbeitet jedoch nun von außen an der Verschiedenheit der Redeweise? Die alte Anschauung von Mundart, das sahen wir, mußte aufgegeben werden. Schon Haag hatte schlagend erweisen können, daß die Geltungsbereiche einer Lauterscheinung, eines Wortes vielfach mit irgendwelchen geschichtlichen oder kulturgeschichtlichen Bezirken übereinstimmten. Die Forschung am französischen Sprachatlas erbrachte weiteres überraschendes Material hierfür. Die Kartenbilder lehren überzeugend, wie groß der kulturelle und damit der sprachliche Einfluß von Paris ist, wie sehr das provinziale Sprachgut im Begriff steht, von der Sprache der Hauptstadt aufgesogen zu werden. Die Jahrhunderte währende politische Einigung Frankreichs macht sich hier geltend. Mit großen Zangen greift der nördliche Sprachgebrauch in den Süden hinein. Nur an der Peripherie des Sprachgebiets, in den verkehrsmäßig wie topographisch und klimatisch benachteiligten Sümpfen der Gironde, im Alpengebiet, auf den normannischen Inseln hat sich eigenwillig reliktmäßig altes Gut gehalten. Fühlbar schneiden sich um Narbonne, die Hauptstadt der alten Gallia Narbonnensis, und um Lyon, den glänzenden Mittelpunkt der späten Römer- und der Merowingerzeit, große Gebiete sprachlich einheitlichen Gebrauchs heraus, die davon zeugen, wie lange eine solche Blütezeit noch nachzuwirken vermag. Klar kommt zutage, wie sich längs des alten, wichtigen Verkehrswegs Bordeaux-Narbonne die Sprachformen entlangschieben, welche Aufmerksamkeit der Sprachwissenschaftler dem Problem der mittelalterlichen Straßen zuwenden muß.[1])

Was die Franzosen bei allem Sprachgeschehen interessiert und was der französischen Sprachgeographie schließlich den Stempel aufdrückt, das ist die Untersuchung der Schichten der Sprache, der Schichtungsperioden der Romania. Es ist eine Geologie der Sprache, die man betreibt. Und wieder tritt der Gedanke heraus, den wir oben streiften: Sprachgeschichte läuft nicht in geraden Bahnen, sondern ist umständlich und verwickelt und kann immer nur von Fall zu Fall, am einzelnen Wort getrieben werden. Und hier liegt der Punkt, wo die Kritik berechtigt einsetzen darf. Eine Unmenge von Material wird vor uns ausgebreitet und Karte für Karte verarbeitet. Stets aber bleibt man bei einem Wort, bei einer Lauterscheinung. Nie sucht man Karten verschiedener Typen zu kombinieren, nie aus der Vielheit der Erscheinungen einen einigenden Schluß zu ziehen, den Angelpunkt zu finden, um den sich alle

[1]) Für Deutschland unterrichtet darüber immer noch am vollkommensten: F. Rauers, Zur Geschichte der alten Handelsstraßen in Deutschland. Erweiterter S.-A. aus Petermanns Mitt. 1906, Heft 3. Gotha 1907.

Einzelheiten zuletzt drehen müssen. Es ist eine großartige Vivisektion der französischen Sprache, bei der man allerdings stellenweise für das Leben des Patienten fürchtet. Man ist zu häufig bei der Analyse geblieben. Man gibt sich zufrieden, wenn man die Erscheinung als solche festgestellt hat. Man fragt zu wenig nach Gründen, warum ein Prozeß so und nicht anders verlief.

Alles dies liegt der französischen Einstellung nicht. Die Mission der französischen Sprachgeographie ist mit der Fertigstellung des Atlasses und mit der Abfassung einer Reihe tiefgehender und inhaltlich wie methodisch wertvoller Einzelabhandlungen vorläufig erfüllt.[1]) Die Weiterentwicklung, das Streben über das erreichte Ziel hinaus, mußte anderswoher kommen.

Es kam aus Deutschland. Der Schlag, den Wenkers Werk erlitten hatte, wog schwer. Aber wenn man auch keine neuen Veröffentlichungen herausbrachte und es aussehen mochte, als habe man, entmutigt durch die Schärfe der Kritik, das Unternehmen aufgegeben, es wurde rüstig weitergearbeitet. Neben Wenker trat Ferd. Wrede, der später das Werk selbständig weiterführte und eine ganze Generation von Forschern heranbildete. Es waren Jahre langsamen, organischen Reifens, die nun folgen. Unter Wredes Führung findet sich in Marburg ein Kreis von Menschen zusammen, die, allen Angriffen zum Trotz, an Wenkers Idee glauben und sie auch einer Verwirklichung für fähig halten. Man findet, daß das Material, selbstverständliche Mängel zugegeben, besser ist, als man nach der gegnerischen Polemik hätte glauben können. Man bessert nach, wo es nötig schien. Man vervollkommnet mehr und mehr die Kartentechnik. Und vor allem: man ist nicht mehr darauf aus, Mundartengrenzen im alten Sinne zu finden, sondern man nimmt die entstehenden Karten, so wie sie sich darbieten, und sucht sie zu interpretieren. Man fühlt, daß jede Interpretation eine Subjektivierung bedeuten muß. Und so versucht man, Grundsätze für die Kartendeutung zu gewinnen, indem man Einzelabhandlungen auf Grund der Sprachatlaskarten herstellt. In der inzwischen berühmt gewordenen Sammlung „Deutsche Dialektgeographie", von der bis heute 21 Bände erschienen sind, wurden, weit angelegt und sauber ausgeführt, seit 1908 die unerläßlichen Vorarbeiten für den Sprachatlas des Deutschen Reiches geleistet. Rheinländer, das mag in der Tradition liegen, die von Wenker herkam[2]), waren die ersten,

[1]) Ich erwähne nur einiges: Devaux, Essai sur la langue vulgaire du Dauphiné septentrional au moyen âge. Lyon 1892. — Meunier, Étude morphologique sur les pronoms personnels dans les parlers actuels du Nivernais. Paris, Champion, 1911. — J. Roujat, Essai de syntaxe des parlers provençaux modernes. Macon, Protat, 1915. — J. Gilliéron, Généalogie des mots qui ont désigné l'abeille. Paris, Champion, 1918.

[2]) Vgl. auch seine kleine, ausgezeichnete Schrift „Das rheinische Platt", Düsseldorf, Selbstverl. 1877, jetzt als Neudr. Deutsche Dialektgeographie H. 8, Marburg a. L. 1915, wo zum erstenmal rhein. Wortmaterial geogr. gesichtet wird.

die jene Grundbegriffe mit klären halfen. Schon das 1. Heft schuf eine ausgezeichnete Basis für die Weiterarbeit am Niederrhein.[1]) Leiheners Cronenberger Wörterbuch[2]) brachte eine äußerst sauber gearbeitete Lexikographie und würde deshalb für die Folgezeit bedeutsam. Methodisch weittragend wurde Böhmers Arbeit über die pfälzische Kolonie auf der Gocher Heide bei Cleve.[3]) Es war verlockend, aus sprachlicher Übereinstimmung einer Kolonie mit einem Altsiedlungsgebiet den Schluß zu ziehen, das Altsiedlungsgebiet sei die Heimat jener Auswanderer. Der Vergleich der Sprache der Kolonisten von Pfalzdorf, Louisendorf und Neulouisendorf mit der andrer pfälzischer Gebiete (um Pfälzer handelte es sich einer alten Überlieferung zufolge) auf Grund des Sprachatlas ergab, daß die Sprache der Gegend von Kusel in der bayrischen Pfalz, nahe der preußischen Grenze, am ehesten dazu stimme. Ein Studium der Akten jener Kolonien erwies jedoch diesen Schluß als falsch: die Auswanderer stammten vorzugsweise aus den weiter südlich gelegenen Oberämtern Kreuznach und Simmern. Das Neue, das sich hier darbot, war dies: aus einheitlicher Sprache darf nicht ohne weiteres auf einheitliche Herkunft der Siedler geschlossen werden, ein Resultat, das inzwischen noch mehrfach sich bestätigt hat; so z. B. in Ehrhardts Abhandlung über die schwäbische Kolonie in Westpreußen[4]) und in den — außerhalb der Sammlung „Deutsche Dialektgeographie" erschienenen — Arbeiten, die die Sprache der deutschen Niederlassungen in Rußland betreffen.[5]) Diese deutschrussischen Verhältnisse sind für die Mundartengeographie deshalb so besonders beachtenswert, weil wir hier eine Sprachgeschichte vor uns haben, die sich in neuester Zeit, während der letzten 150 Jahre, abwickelt, und bei der die Theorie jederzeit ein Korrektiv in den vorhandenen Einwandererlisten finden kann.

Allmählich wandte man sich überhaupt aus dem Altsiedlungsgebiet in den deutschen Osten hinüber, der anfangs gegenüber den westlichen Problemen gänzlich zurückgetreten war. Vor allem ist es Mitzkas Rührigkeit zu danken, daß wir über die Sprachgeographie Ost- und Westpreußens ein klares Bild gewonnen haben. Er hat uns überzeugend vorgeführt, wie die Siedlung in

[1]) Jac. Ramisch, Studien zur niederrheinischen Dialektgeographie (= Deutsche Dialektgeographie Heft 1). Marburg a. L., Elwert, 1908.

[2]) E. Leihener, Cronenberger Wörterbuch (mit ortsgeschichtl., grammat. u. dialektgeograph. Einleitung) (= DG. Heft 2). Marburg a. L., Elwert, 1908.

[3]) E. Böhmer, Sprach- und Gründungsgeschichte der pfälzischen Kolonie am Niederrhein (= DG. Heft 3). Marburg a. L., Elwert, 1909.

[4]) R. Ehrhardt, Die schwäbische Kolonie in Westpreußen (= DG. Heft 6). Marburg a. L., Elwert, 1920.

[5]) Man vgl. W. v. Unwerth, Proben deutschrussischer Mundarten aus den Wolgakolonien und dem Gouvernement Cherson, Abh. der preuß. Akad. d. Wiss. 1918, Phil.-hist. Klasse Nr. 11; und neuerdings V. Schirmunski, Die deutschen Kolonien in der Ukraine (Geschichte, Mundarten, Volkslied, Volkskunde), Moskau 1928.

diesen Gebieten sich vollzogen hat, daß Siedlungskerne vorhanden waren, die später zusammenwuchsen und daß von diesen rein geschichtlichen Voraussetzungen her das Problem Sprache anzufassen ist.[1]) Auch W. Ziesemers Arbeiten zur Wortgeographie des preußischen Landes verdienen hier Erwähnung.[2])

H. Teuchert drang tief in die sprachliche Struktur Mecklenburgs und Brandenburgs ein[3]), während F. Wenzel einen Teil Nordböhmens und der südlichen Lausitz bearbeitete.[4]) Erst vor kurzem wurde der obersächsischen Exklave im Oberharz, die auf allen Karten sich scharf von der niederdeutschen Umgebung absondert, eine eigene Arbeit gewidmet.[5]) Auch die Sprache der Siebenbürger Sachsen trat unter dem Einfluß der Sprachgeographie in ein neues Licht, und mehrfach hat man von dieser Seite her dieses alte Problem aufzuhellen getrachtet.[6])

Trotz allem blieb das Schwergewicht der Forschung in den westlichen Landschaften Mittel- und Niederdeutschlands. Hessen und das Rheinland waren am besten untersucht, und vom Rheinland im besonderen sollte jene befruchtende und für lange richtunggebende Behandlung ausgehen, die einen ähnlichen Höhepunkt in der Geschichte der Forschung bedeutet wie die Arbeit am französischen Sprachatlas.

Lange schon war am Rhein vorgearbeitet worden. Wir erinnern uns, daß Wenker selbst Rheinländer war und daß die ersten Marburger Arbeiten von rheinischen Studenten geliefert wurden. In den 15 Jahren zwischen 1908 und 1923 erschienen allein im Rahmen der Marburger Veröffentlichungen nicht weniger als zehn große und wertvolle Abhandlungen zur Sprachgeographie des Rheinlands.[7]) Das Rheinland war ferner die Landschaft in Deutschland,

---

[1]) Vgl. bes. W. Mitzka, Sprache und Siedlung am Südufer des Frischen Haffs, ZfdM. 1923, 161 ff. — Ferner von dems., Ostpreußisches Niederdeutsch nördlich von Ermland (= DG. Heft 6), Marburg a. L., Elwert, 1920; Studien zum baltischen Deutsch (= DG. Heft 17). Daselbst 1923; Dialektgeographie der Danziger Nehrung, ZfdM. 1922, 117ff.

[2]) W. Ziesemer, Beobachtungen zur Wortgeographie Ostpreußens. ZfdM. 1923, 149ff..

[3]) H. Teuchert, Die Sprache der Neumark. ZfdM. 1923, 18ff. Ders., Niederfränkisches Sprachgut in der Mark Brandenburg. Ebenda 174ff.

[4]) F. Wenzel, Studien zur Dialektgeographie der südlichen Oberlausitz und Nordböhmens (= DG. Heft 6). Marburg a. L., Elwert, 1920.

[5]) E. Borchers, Sprach- und Gründungsgeschichte der erzgebirgischen Kolonie im Oberharz (= DG. Heft 22). Marburg a. L., Elwert, 1929.

[6]) A. Scheiner, Die Mundart der Burgenländer Sachsen (= DG. Heft 18). Marburg a. L., Elwert, 1922; M. Orend, Zur Heimatfrage d. Siebenbürger Sachsen, und H. Klein, Die Bistritzer Mundart verglichen mit dem Sprachatlas des deutschen Reiches. (Die letzten beiden Abhandlungen als DG. H. 20. 1927.)

[7]) Außer den oben genannten noch: Th. Frings, Studien zur Dialektgeographie des Niederrheins zwischen Düsseldorf und Aachen (= DG. Heft 5), 1913. — R. Martin, Untersuchungen zur rhein-moselfränkischen Dialektgrenze (= DG. Heft 11 a), 1922. — Th. Greferath, Studien zu den Mundarten zwischen Köln, Jülich, M.-Gladbach und Neuß (= DG. Heft 11 b), 1922. — Th. Frings, Die rheinische Akzentuierung (= DG. Heft 14), 1916.

wo die historische Forschung am eingehendsten betrieben worden war und ausreichende Unterlagen für eine sichere und vor allem rasche Weiterarbeit schon vorlagen. Dazu kam aber vor allem, daß im Rheinland, in Bonn, in den Jahren 1920—26 ein Kreis von Gelehrten saß, der, der kartographischen Methode durchweg sympathisch gegenüberstehend, z. T. in Marburg selbst geschult, sich in selten vollkommener Weise ergänzte.

In Bonn, an der rheinischen Forschung, vollzieht sich nun jene Synthese der Wissenschaften, die dunkel bereits Georg Wenker vorgeschwebt hatte und zu der die französische Wissenschaft nie vorgedrungen war. Die rheinische Forschung rang sich am ehesten zu der Überzeugung durch, daß das französische Verfahren, jede Erscheinung isoliert zu betrachten, in eine Sackgasse führen mußte, daß nur eine Synthese vor einem Chaos einzelner nach allen Richtungen strebender Teilchen bewahren, daß nur in der Errichtung einer Ganzheit die Zukunft liegen könne. Und nun beginnt jene erstaunliche Erweiterung des wissenschaftlichen Umkreises dieser Forschung. Sprache gehört zu einem Raum, in dem sie gesprochen wird, in dem sie vor allem historisch geworden ist. Von diesem Raum kann sie nicht gelöst werden, ohne ihn ist sie nicht denkbar. Dieser Raum aber wird nicht gebildet durch topographische Abgrenzungen. Er ist ein Geistiges, ein Komplex, der durch gleiches historisches Erleben zusammengeschmiedet wurde. In ihm sind die politisch-historischen, die kirchengeschichtlichen, die kunsthistorischen Gegebenheiten aufeinander bezogen. Die Erscheinungen sprachlicher und überhaupt volkskundlicher Art, kurz alle Äußerungen des Gemeinschaftsgeistes stellen sich aufeinander ein, richten sich nacheinander aus, so daß sie schließlich mit der Landschaft, dem geschichtlichen, dem geistigen Raum verwachsen und nicht mehr daraus zu lösen sind. Der Begriff der Sprachlandschaft ist geprägt.

Aber kann der Einzelne überhaupt noch eine solche Vielheit von Wissenschaften bewältigen? Denn all das bedeutet, daß der Mann, der sich jetzt mit der Mundart einer Landschaft befassen will, nicht mehr Grammatiker oder Philologe allein sein kann, sondern daß seine Arbeit nur Aussicht auf Gelingen hat, wenn er in gleicher Weise Historiker, Kulturhistoriker, Kunstgeschichtler, Geograph, Volkskundler ist. Ein notwendiger Wandel in der Arbeitsweise des Gelehrten muß damit Platz greifen. Nicht mehr der Einzelne kann diese Fülle des Stoffes bewältigen, die Wissenschaft von

— A. Hanenberg, Studien zur niederrheinischen Dialektgeographie zwischen Nymegen und Uerdingen. — O. Lobbes, Nordbergische Dialektgeographie. — H. Neuse, Studien zur niederrheinischen Dialektgeographie in den Kreisen Rees, Dinslaken, Hamborn, Mülheim, Duisburg. (Die drei letzten zusammen als DG. Heft 8, 1915). Daneben sei verwiesen auf die zahlreichen Abhandlungen von Frings, bes. auf die frisch geschriebene Rheinische Sprachgeschichte (zunächst in: Gesch. des Rheinlandes von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart, Essen 1922, II, 251—298; jetzt selbständig, Essen, Baedeker, 1924).

der Kulturgemeinschaft kann auch nur auf dem Wege der Arbeitsgemeinschaft betrieben werden. Jenes in Bonn zusammengearbeitete, vielbesprochene Buch: „Kulturströmungen und Kulturprovinzen in den Rheinlanden“ von H. Aubin (Geschichte), Th. Frings (Sprache) und J. Müller (Volkskunde)[1]) ist der erste und zugleich zum vollen Erfolg führende Versuch derartiger Gemeinschaftsarbeit.

Klar arbeitet Aubin die politischen und kirchenpolitischen Schicksale des Rheinlandes von der vorrömischen Zeit bis zur Gegenwart heraus. Vor allem deutlich wird die Ablösung der alten Nordsüdachsen im Aufbau des Landes, wie sie sich in der Lagerung der alten Stammesgebiete am Rhein und später den civitates der römischen Verwaltung ausgeprägt hatten, durch neu erscheinende Westostscheiden, die sich in dem Augenblicke bildeten, als die Erzbistümer, an der Spitze Trier, östlich über den Rhein hinübergriffen. Auf diesen Querachsen baut sich das Rheinland als Landschaft großenteils auf.

Die Rheinstraßen auf und ab flutet der Verkehr, wandern sprachliche und volkskundliche Erscheinungen. Große Barrieren legen sich hindernd dazwischen: die Grenzen des Trierer und des Kölner Kulturkreises. Eine Fülle von Einzelproblemen taucht auf, die es hier an Raum fehlt zu besprechen. Eine Volks- und Landeskunde umfassendster Art wird vor uns entwickelt, die auch dadurch nicht an Wert verliert, daß der kunsthistorische Teil aus äußeren Gründen ausfallen mußte. Alle die sprachtragenden Faktoren der Franzosen finden wir hier wieder: Kontaminationsbildungen, die Rolle der Homonyme usw., hier aber in einen sinnvollen Zusammenhang gestellt; nicht mehr bald da, bald dort, gleichsam wild erscheinend, sondern einer Ordnung unterworfen, immer von dem Begriff der Landschaft her faßbar und verständlich. Nicht mehr eine Menge kleiner Schräubchen und Rädchen sehen wir auf einen Haufen geworfen, sondern einen kunstvollen Mechanismus, in dem eine neue, höhere Gesetzmäßigkeit gilt. Das ist der deutsche Anteil an der Entwicklung der Sprachgeographie.

Kaum ein Jahr später ist, unter Wredes nimmermüder Fürsorge, auch Wenkers Werk in Marburg ausgereift: die 1. Lieferung vom „Sprachatlas des Deutschen Reiches“ erscheint[2]), die ersten acht Karten der Öffentlichkeit übergebend. Jetzt kann er, sicher fundiert durch die Menge vorbereitender Arbeiten, getrost dem französischen Unternehmen ebenbürtig an die Seite gestellt werden, kartentechnisch wie inhaltlich ein Meisterwerk. Und im gleichen Jahr veröffentlicht K. Wagner seine „Sprachlandschaften“[3]), ein Buch, das zu den Kapiteln Mundart und Besiedlung, Mundart und Verkehr und Mundart und Schriftsprache Beispiele aus der vorhandenen

[1]) Bonn, Röhrscheid, 1926.

[2]) Marburg a. L., Elwert, 1927. Seitdem sind die 2. und 3. Lieferung mit je sechs weiteren Karten erschienen.

[3]) = DG. Heft 23. Marburg a. L., Elwert, 1927.

Literatur und den Materialien des Sprachatlasses zusammenstellt, im übrigen aber in der Nachbarschaft des unmittelbar vorangegangenen Werkes von Aubin-Frings-Müller etwas überholt erscheint.

Seitdem ist die Forschung in den deutschen Ländern wieder verschiedentlich gefördert worden; die Mauern, die einer erfolgreichen Forschung im Wege gestanden hatten, waren niedergerissen. Friedrich Maurer hat das Verdienst, die dem Komplex Rheinland benachbarte Sprachlandschaft Hessen mustergültig aufgearbeitet zu haben[1]), und ich selbst konnte einige vorläufige Bemerkungen über die ganz anders geartete Problematik des mittleren deutschen Ostens zusammenstellen.[2])

Schon die Arbeiten am französischen Sprachatlas hatten den Mangel genauer Sachkarten hervortreten lassen. Man hatte vielfach das Wortmaterial erhalten, ohne genau sagen zu können, welche Realien sich damit verbanden. Ein Sprach- und Sachatlas erwies sich als notwendig, um endgültige Klarheit zu schaffen. Zugleich hatte man dabei die Möglichkeit, eine Menge volkskundlichen Materials aufzunehmen, ehe es dem Untergang im modern gestalteten Leben anheimfiel. Die beiden Schweizer Karl Jaberg und Jakob Jud bearbeiten ein solches Werk, das Italien, Sardinien und die rätoromanische Schweiz umfassen soll. Eine Probekarte ist bereits erschienen.[3]) In Deutschland hat für ein kleines Sachgebiet W. Peßler vorbereitende Arbeit geleistet, indem er in seinem „Plattdeutschen Wortatlas für Nordwestdeutschland"[4]) mit dem Wort zugleich die Sache aufnahm. Sein Aufnahmesystem nähert sich dem Verfahren beim großen französischen Sprachatlas: das Netz ist ziemlich dünn, etwa 90 Belege müssen für den Raum zwischen Aachen, Stettin und Naumburg genügen. Aber die Ergebnisse sind bereits bei dieser Weitmaschigkeit ganz überraschend zu nennen.

Die „Kulturströmungen" hatten die Sprache als einen Teil des Volkstums erwiesen. Die Sprachwissenschaft erschien als eine Abteilung der Volkskunde. Josef Müllers volkskundliche Karten hatten grundsätzlich die gleiche Bedeutung wie die Sprachkarten von Frings. Was Wunder, wenn mit mehr Nachdruck als bisher auf eine umfassende Bestandsaufnahme des volkskundlichen Gutes im deutschen Kulturgebiet hingearbeitet wurde und man sich diese Aufnahme in Kartenform dachte. Seit etwa einem Jahre

[1]) F. Maurer, Sprachschranken, Sprachräume und Sprachbewegungen im Hessischen. Hess. Bl. f. Vk. 28 (1930), 43ff.

[2]) F. Karg, Die methodischen Grundlagen der sächsischen Mundartenforschung. Sächsische Lehrerzeitung 1928, Wissenschaftliche Beilage Nr. 50.

[3]) Jaberg-Jud, Sprach- und Sachatlas Italiens und der Südschweiz. La cavaletta (la locusta). Heuschrecke-suterella. 1927. — Vgl. auch dieselben: Un atlante linguistico-etnografico Svizzero-Italiano (In: Le vie d'Italia) 1923; ferner: Jd. Jahrb. 9 (1924), S. 1ff.

[4]) Hannover, Vaterländisches Museum, 1928.

gibt es Arbeitszentralen für den Atlas der deutschen Volkskunde, der als letztes Glied in dieser Gedankenreihe noch ausstand.

Wir haben gesehen, wie in 50 Jahren die Idee der kartographischen Sprachaufnahme Gestalt gewonnen hat. In die Breite und Tiefe ging dieser Gedanke. Aus der belächelten Marotte eines Privatmannes wird ein Unternehmen, an dem die Regierungen vieler Länder beteiligt sind. Aus dem naiv zu nennenden Versuch, einige bekannte Abgrenzungen wiederzufinden, entwickelt sich eine neue Wissenschaft, die das Phänomen Sprache im Ganzen neu deutet.

Die Sprachwissenschaft der 70er und 80er Jahre hatte die Sprache allmählich aus ihren Lebenszusammenhängen herausgelöst. Sie hatte sie zu einer abstrakten Größe gemacht, die von naturgesetzlich wirkenden inneren Kräften regiert wird. Der große Schritt, den die Sprachgeographie tut, besteht darin, daß sie von dem Gesprochenen (oder dem vermeintlich Gesprochenen) hinüberspringt zu den Sprachträgern, daß sie herausarbeitet, wie stark Sprache und Sprachentwicklung eben durch die Träger historisch und kulturell gebunden ist und wie oft der normale Lauf durch Einflüsse von außen abgelenkt wird. Die Wissenschaft von den mechanischen Lebensbedingungen der Sprache entsteht, und man bemüht sich, die Geheimnisse dieses Mechanismus allseitig zu ergründen. Bewußt setzt man vorläufig alles beiseite, was von dieser Zielsetzung abführen könnte. Diese Einseitigkeit ist verständlich, denn sie ist der einzige Weg, der zur Klarheit führt. Wenn man aber einmal die Wirksamkeit aller der historisch-mechanischen Faktoren abgegrenzt haben wird, die am Aufbau der Sprache beteiligt sind, wird man sich notgedrungen wieder mit der organischen Seite der Sprache beschäftigen müssen. Sprache ist nicht nur durch fortgesetzte Mischung entstanden. Es muß auch etwas da sein, das gemischt wird. Der Frage nach diesem Substrat entgeht man nicht auf die Dauer.

Wohl sind zahlreiche Sprachformen historisch, etwa durch Kontamination von Bestandteilen verschiedener Kulturbezirke, entstanden, aber längst hat Ed. Sievers den Nachweis erbracht, daß, ganz abgesehen von diesen äußeren Einflüssen, in der Sprache selbst schon Neigungen zur Differenzierung der Formen bestehen. Je nach der Funktion im Satzzusammenhang wandelt sich die Lautgestalt, Dubletten und Tripletten entstehen. Ein Nominativ z. B. ist klanglich anders geartet als ein Akkusativ, die einzelnen Personen des Verbalparadigmas heben sich entsprechend voneinander ab usw. Sprache ist also Mechanismus und Organismus. Sie führt ihr Eigenleben von sich aus, und sie gehorcht mechanischen Bindungen, weil historisch Gewordenes seitens des Sprachraums auf sie einwirkt. In der gleichmäßigen Berücksichtigung beider Seiten wird die Sprachwissenschaft der Zukunft liegen.

Leipzig. Fritz Karg.

DEUTSCHE ROMANTIK.

Brentano.

Da eine vollständige kritische Ausgabe von Brentanos Werken noch nicht vorliegt, ist die Berliner Dissertation von Hans Jäger[1]) eine sehr begrüßenswerte Tat. Der Verfasser hat sich die nicht leichte Aufgabe gestellt, „die innere und äußere Entwicklung der gesamten Frühlyrik Brentanos unter Heranziehung sämtlichen gedruckten und ungedruckten Materials darzustellen". Als Grenze dieser Frühlyrik dient der Zeitpunkt der Eheschließung mit Sophie Mereau, ein Einschnitt, der äußerlich gerechtfertigt erscheinen mag, wenn man sich auch aus inneren Gründen hüten muß, einen jungen Brentano von einem reifen und alten schroff abzutrennen. Eine Chronologie aller bis Oktober 1803 und bis heute bekannt gewordenen Gedichte wird aus Prüfung der Handschriften und Briefe, aus Vergleichen der Erlebnisinhalte und Stilerscheinungen gewonnen, und eine Tabelle der nach ihrer Entstehungszeit geordneten Gedichte verdeutlicht das Ganze sehr schön. Ein Aufriß der Entwicklung dieser Lyrik, eine Untersuchung ihrer Motive sowie eine Geschichte ihres Stiles wird in sympathischer, wenn auch nicht abschließender Form versucht. Neunzehn bisher unveröffentlichte Gedichte — zum weitaus größten Teil aus dem Nachlaß des Frankfurter Historikers Johann Friedrich Böhmer — schenkt das Buch zum ersten Male der Öffentlichkeit. Wir besitzen in ihm eine exakte und wertvolle Vorarbeit für die zu erwartende kritische Ausgabe von Brentanos Lyrik.

Von katholischer Seite aus hat sich die Wissenschaft besonders Brentanos entscheidenden Erlebnissen mit Luise Hensel und der stigmatisierten Nonne Anna Katherina Emmerich aus den Jahren 1816—1824 zugewandt. Handelt es sich doch hier um einen Wendepunkt in Brentanos Leben, um die tief in sein Wesen und sein poetisches Schaffen einschneidende Einkehr in den festen Verband der katholischen Kirche, bei der er wenigstens für die zweite Hälfte seines Lebens Halt für seine leidenschaftlich bewegte Seele und Ruhe vor inneren und äußeren Erschütterungen zu finden hoffte. Die Entstehungsbedingungen dieses gewichtigen Schrittes haben neuerdings in dem katholischen Literaturhistoriker Hans

---

[1]) Hans Jaeger, Clemens Brentanos Frühlyrik. Chronologie und Entwicklung = Deutsche Forschungen, hrsg. von Fr. Panzer und J. Petersen. H. 16. Frankf. a. M., Diesterweg, 1926. 232 S.

Rupprich[1]) einen scharfsichtigen Beurteiler und kultivierten Ausdeuter gefunden. Rupprich bemüht sich um die Lösung der komplizierten und in ihrer Bedeutung für alle Beteiligten äußerst wichtigen Seelenvorgänge der drei Menschen, die das Jahr 1816 in Berlin zu schicksalhafter Begegnung zusammenbrachte: Clemens Brentano, Luise Hensel und Ludwig von Gerlach. Neben der Ausnützung zeitgeschichtlichen Materials — das Buch verschafft einen guten Einblick in die Berliner „Erweckungsbestrebungen" der Jahre 1816—1819, an denen Savigny, Götze, Karl von Bülow u. a. starken Anteil hatten — analysiert der Verfasser in der Hauptsache die Tagebücher der drei genannten Personen, wobei er teilweise unbekanntes Material zur Lösung der intimen Probleme benutzen kann. Aus einer anfänglich zarten Neigung zwischen Brentano und Luise Hensel erwächst eine glühende Leidenschaft des um zwanzig Jahre älteren Mannes zu dem noch kindhaft verschlossenen, aber bereits mit religiösen Erschütterungen vertrauten Mädchen. Die Abweisung der Ehe durch Luise Hensel vermindert das Gefühl des Dichters nicht, sondern verstärkt es. Wahrscheinlich als ein Beweis seines hingebungsvollen Vertrauens entschließt sich Brentano auf Drängen Luise Hensels hin zu einer Generalbeichte vor einem Priester und zwecks Festigung seines religiösen Lebens zum Besuch der Dülmener Nonne. Auf die Mitteilung Brentanos von den angeblichen Visionen der Stigmatisierten entsagt Luise Hensel der inzwischen aufgeblühten und erwiderten Liebe zu Ludwig von Gerlach und wählt ebenfalls den Weg in die Kirche. Später hat Brentano zugegeben, daß die angeblichen Visionen der Emmerich von ihm erdichtet worden seien.[2]) Die Hintergründe dieser differenzierten Seelengeschehnisse, diese verwickelten Kombinationen religiöser und erotischer Motive erhellt Rupprich mit zähem Fleiß und bewunderungswürdigem Talente. Daß er dabei als Katholik nicht weiter vordringt als bis zu dem noli me tangere gläubig hingenommener Fakten, die dem Andersdenkenden nur Grenzbegriffe sind, darf natürlich in dem Buche nicht verwundern. So hindert den Verfasser eine natürliche Scheu vor Enthüllung seelischer Komplexe, die psychologisch oder psychoanalytisch zu leisten wäre, deren reine Erscheinung kaum kultivierter zu erörtern sein

[1]) Hans Rupprich, Brentano, Luise Hensel und Ludwig von Gerlach. Deutsche Kultur, Literarhistorische Reihe, geleitet von Walter Brecht, VI. Wien und Leipzig 1927. Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst. 226 S.

[2]) Die objektive wie subjektive Unglaubwürdigkeit in seinen Berichten über die Visionen der Anna Katharina Emmerich hat bereits ein Vorgänger Rupprichs mit großer Gelehrsamkeit nachgewiesen: P. Winfried Hümpfner O.E.S.A. Clemens Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerik-Aufzeichnungen. Untersuchung über die Brentano-Emmerik-Frage unter erstmaliger Benutzung der Tagebücher Brentanos. Würzburg 1923, St. Rita-Verlag und Druckerei.

dürfte, als es in dem Buche geschieht. So kann man das Buch als das gehaltvollste und zugleich wichtigste aus der Brentano-Literatur der letzten Zeit bezeichnen. Drei bisher unveröffentlichte, in das Wesen Brentanos tiefen Einblick schenkende Zeichnungen von der Hand Wilhelm Hensels bestätigen die Charakterbezeichnung des Menschen Brentano durch den Verfasser.

Einen Hinweis verdient die Skizze von Ernst Koethke[1]) „Clemens Brentanos religiöser Werdegang", die einen Längsschnitt durch Brentanos religiöse Wandlungen zieht. Teilprobleme — Beziehung zwischen Religion und Naturgefühl und Religion und Dichtung — werden mit kurzen historischen Nebenblicken behandelt. Das Ganze ist mit Sachkenntnis und in lebendigem Stile geschrieben und mag einer ersten Orientierung nützlich sein.

Felix Scholz gibt in seiner Dissertation „Clemens Brentano und Goethe"[2]) einen individualpsychologischen Aufriß von Brentanos Persönlichkeit im Vergleich mit Goethe, dem erhabenen persönlichen und literarischen Vorbild der gesamten Generation. Er unterscheidet vier Epochen: schwärmerisch-unkritische Verehrung (1798—1801), ernsthafte Bemühungen um Goethe (1802 bis 1803), Distanzierung von dem klassischen Heros (1804—1811), Entsagung (seit 1811). In einem besonderen Teile der Arbeit werden stoffliche und formale Einzelentlehnungen nachgewiesen und ihre Zusammenhänge und Bedeutung interpretiert. Das Ergebnis gipfelt in einer klaren Unterscheidung beider Naturen; der Goetheschen Einheit und Formkraft steht Brentanos Zerrissenheit gegenüber. Obwohl „eine aus gefährlichem Reichtum der Natur erwachsene ähnliche Dynamik des Lebens verwandte Spannungen des Genies hervortreibt", vermag der Ältere auf den Jüngeren keine formschöpferischen Kräfte zu übertragen. Anlage und Gehalt des Buches reichen weit über den Rahmen einer Dissertation hinaus und schaffen einen interessanten Beitrag zur Erkenntnis des romantischen Geistes.

Eine italienische Biographie der Geschwister Bettina und Clemens von Leonello Vincenti[3]), deren Beweggrund eine Darstellung der romanisch-deutschen Blutmischung und ihre verschiedenartige Auswirkung im Charakter der beiden Geschwister bildet, ist für italienische Leser gedacht. Der Verfasser schildert mit gewandter Feder die Hauptmomente des Lebens und Hauptmotive der Dichtungen, bringt aber unserer Brentano-Kenntnis keine wesentliche Bereicherung.

---

[1]) Hamburg o. J. Im Kommissionsverlag bei Ed. Lanzenberger. 86 S.

[2]) Felix Scholz, Clemens Brentano und Goethe. Palaestra 158. Leipzig 1928, Mayer und Müller.

[3]) Leonello Vincenti, Brentano. Torino 1928, Fratelli Bocca.

Tieck.

„Die Landschaft bei Tieck und ihre historischen Voraussetzungen", eine Berliner Dissertation von Walter Donat[1]), stellt sich eine seltsamerweise bisher noch nicht übernommene Aufgabe, das romantische Naturgefühl in seiner spezifischen Erscheinungsart bei dem Hauptvertreter romantischer Gesinnung und Dichtung systematisch zu beschreiben. Die das Ich umgebende sinnlich wahrnehmbare „freie Natur" wird als „Landschaft" aus dem Vorstellungsumfang des Begriffes Natur herausgeschnitten und — wie der Verfasser wenigstens am Anfang seines Buches noch plant — nicht so sehr in ihrem Verhältnis zu dem aufnehmenden Ich erforscht als in ihrer sachlichen Gegenständlichkeit beschrieben, also eine Untersuchung der „Naturmotive", nicht des „Naturgefühls". Das erste Kapitel (Erdbild: Formation) weist Tiecks Vorliebe für Gebirgsszenerien nach: die lauschig-liebliche Mittelgebirgslandschaft und das theatralisch-effektvolle Hochgebirge. Die Reiselust des 18. Jahrhunderts, Rousseaus symbolische Verwertung des Hochgebirges für den wirkungsvollen Kontrast heroischer und weicher Seelenstimmungen, dazu die Ossianlandschaft sind als historische Faktoren an Tiecks Liebe für das Gebirge und Mißachtung der Ebene beteiligt. Das zweite Kapitel (Erdbild: Vegetation) zeigt Wald und Blumen als das notwendigste Requisit Tieckscher Landschaftskunst. Eine schwärmerisch-erotisch-sehnsüchtige Wechselwirkung entfaltet sich zwischen Mensch und der ihn umgebenden typisierten Landschaft. Der höchste Grad idyllischer „Naturvertrautheit" wird in dieser Dichtung erreicht, dessen geschichtliche Vorläufer sowie seine dichterischen Gegenpole, angefangen mit dem Minnesang und endend bei Goethe, in gedrängter Fülle vorgestellt werden. Das letzte Kapitel beschäftigt sich mit dem „Himmelsbild" Tiecks. Damit ist das Auftreten von Motiven aus dem Bereich der atmosphärischen und siderischen Erscheinungen in Tiecks Dichtungen gemeint. Die Nachtlandschaft ist hier eine typisch romantische Errungenschaft. An ihr werden die Tieckschen Grundstimmungen am reinsten sichtbar: sehnsüchtig-unruhige Bewegtheit und Verschmelzung des Wirklichen mit dem Zauberhaften verschmähen die klare Tagnatur der Klassik. In der Form der Darstellung besteht „Tiecks Leistung mehr in einer energischen Häufung traditioneller Formen als in der stilistischen Neuschöpfung". Das unrealistische, phantasiemäßig konstruktive Verhalten in der Darstellung Tiecks ist ein Symptom für den Zeitgeist der Romantik.

Man sieht: was man teils aus eigener Anschauung, teils aus historischen Kombinationen instinktiv wußte, ist in dem Buche

[1]) Deutsche Forschungen, hrsg. von Friedrich Panzer und Julius Petersen. Heft 14. Frankfurt a. M. 1925, Verlag Moritz Diesterweg. 137 S.

Donats systematisch erfaßt und dargestellt worden. Die historischen Längsschnitte werden den Kulturhistoriker besonders interessieren. Der Literaturhistoriker wird die zweckmäßige Gliederung und die Gedankenfülle auf engem Raum loben, wenn er sich auch einiger sachlicher Einwände nicht entschlagen kann. So mangelt dem Buche in seinen historischen Streifzügen eine ausgiebige Behandlung Goethes; besonders in dem dritten Kapitel ist dieser Mangel sehr fühlbar. Goethes panisches Naturgefühl ist das Erbe, das die Romantik antritt. Mit ihm wächst sie auf, im Gegensatz zu ihm entwickelt sie ihre Eigenart. Eine fruchtbare Darstellung des Tieckschen Naturbildes — eine solche vermissen wir letzten Endes in dem Buche[1]) — wäre nur von der Betrachtung der Persönlichkeit Tiecks aus möglich gewesen. Durch seine methodische Einstellung gegen diese Art der Erfassung von Tiecks romantischem Naturbild hat sich der Verfasser freiwillig in eine schwierige Lage begeben. Die wertvollsten Teile seiner Ausführungen liegen dort, wo er sich von dieser Einstellung frei macht und die ,,Naturmotive" als Projektionen des dichterischen Selbst deutet — was sie ja auch in jedem Falle bleiben.

Im Vergleich mit dem sehr beachtenswerten Buche von Donat haben die beiden hier noch kurz zur Anzeige gelangenden, schon einige Zeit zurückliegenden Arbeiten über Tieck den Charakter von Studien. Erna Görtes Untersuchung ,,Der junge Tieck und die Aufklärung"[2]) verschafft dem Leser einen soliden Überblick über die Stellung Tiecks als Mensch und als Künstler zu den philosophischen, ethischen und ästhetischen Tendenzen der Aufklärungsbewegung. Marta Schaum[3]) untersucht Inhalt und Form der Kunstgespräche aus vierzig Tieckschen Novellen der Jahre 1811—1840. Zu Beginn dieser Zeitspanne sind Tiecks Leben und Kunstanschauungen bereits fest gefügt, und er findet — nach Heinses und Goethes Vorbild — in der Novelle die geeignete Form für theoretische, kritische und apotheotische Erörterungen. Beide Studien bereichern unsere Kenntnis von Tiecks Wesen durch Erörterung geistes- und formgeschichtlich wichtiger Teilprobleme.

Novalis.

Die Hinterlassenschaft des Mystikers und Denkers Novalis, die Fragmente, sind jetzt bequem in einer Einzelausgabe zugänglich,

---

[1]) In dieser Richtung wird die Leipziger Dissertation von Martin Greiner ,,Das romantische Naturgefühl in der Lyrik von Tieck und Novalis", die in Bälde gedruckt vorliegen wird, einen wertvollen Fortschritt über das Donatsche Buch hinaus bieten.

[2]) Germanische Studien, Heft 45. Berlin 1926, Emil Ebering. 102 S.

[3]) Marta Schaum, Das Kunstgespräch in Tiecks Novellen. Gießener Beiträge zur deutschen Philologie, hrsg. von O. Behagel. Gießen 1925, v. Münchowsche Universitätsdruckerei Otto Kindt. 84 S.

die Ernst Kamnitzer[1]) unter Hinzufügung einer stattlichen Reihe bisher ungedruckter Stücke aus dem Besitze Karl Wolfskehls veranstaltet hat. Die Anordnung ist nach inhaltlichen Gesichtspunkten getroffen und ergänzt den von Novalis selbst in Ansätzen aufgestellten Plan seiner philosophischen Enzyklopädie. Leider enthält der hübsch ausgestattete Band kein Personen- und Sachregister, ein Mangel, der eine wissenschaftliche Benutzung erschwert.

Die Marburger Dissertation von Werner Flörcke[2]) gibt sich redliche Mühe, die Rolle der Musik im Gedankenkreis des Denkers sowie „Das Musikalische" in den „Hymnen an die Nacht" des Dichters Novalis aufzudecken. Leider muß ausgesprochen werden, daß beide Teile der Arbeit ernsthafteren Ansprüchen kaum genügen; denn weder sagt der Verfasser Neues über die Person des Dichters, noch wird der von der Parteien Haß und Gunst heute mehr denn je verwirrte Begriff von „musikalischem" Stil in der Dichtung durch die hier gebotenen Analysen der Nachthymnen einer Klärung zugeführt.

Die Jenaer Dissertation von Werner Herzog[3]) will durch ihre Problemstellung „Mystik und Lyrik bei Novalis" das Dunkel der Erlebnis- und Schaffenszusammenhänge dieses Dichters erhellen. Der Verfasser bemüht sich durch eine motivanalytische Skizzierung der in den Hymnen an die Nacht verwandten mythischen Bilder, „das Ineinanderwirken des persönlichen Erlebens und des zur bewußten Gestaltung kommenden mystischen Gehaltes in der Sprachschöpfung" des Dichters sichtbar und begreiflich werden zu lassen. Bedenkt man die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens, so wird man von vornherein von einer Dissertation über einen der schwierigsten Gegenstände der romantischen Dichtung keinen bedeutsamen Fortschritt über unsere bisherige Kenntnis erwarten dürfen. Die Arbeit von Herzog ist von feinen Bemerkungen durchzogen und dringt an manchen Stellen in die Schaffensdeutung der dichterischen Persönlichkeit des Novalis ein. Aber man vermißt die gerade für diesen Gegenstand erforderliche unbestechliche Klarheit und Schärfe, um einen wirklich brauchbaren gedanklichen Nutzen für die Biographie des Dichters von der Studie erwarten zu können.

Ein solche bietet auch das Buch von Imle „Novalis, Seine philosophische Weltanschauung"[4]) nur in beschränktem Umfange. Aus katholischer Perspektive heraus und in überwissenschaftlicher

[1]) Novalis' Fragmente. Erste vollständige, geordnete Ausgabe, hrsg. von Ernst Kamnitzer. Dresden o. J., Wolfgang Jeß Verlag. 790 S.

[2]) Novalis und die Musik mit besonderer Berücksichtigung des Musikalischen in Novalis' „Hymnen an die Nacht". Marburg 1928, Buchdruckerei v. Joh. Hamel. 87 S.

[3]) Stuttgart—Den Haag—London 1928. Orient-Occident-Verlag. 51 S.

[4]) Paderborn 1928, Ferdinand Schöningh Verlag. 152 S.

Haltung entstanden, ist es eine psychologisierende Monographie der geistig-religiösen Struktur des Denkers Novalis. Nicht in seiner Verflochtenheit mit der Geistesgeschichte seiner Epoche, sondern als Einzelwesen, „als Wahrheits-, ja als Gottsucher" will die Verfasserin den Dichter einem historisch interessierten, in der Hauptsache katholischen Publikum näherbringen. Es fesselt auch den Andersdenkenden, zu beobachten, wie die Verfasserin die geistige Entwicklung Hardenbergs als Emanation einer metaphysischen Vorsehung begreift und ihre empirischen Feststellungen hiermit in Einklang zu bringen weiß. Denn einmal arbeitet das Buch mit Erkenntniskategorien, die seinem Verfasser noch weiterhelfen, wenn er sich als Wissenschaftler schon jenseits der Grenze des Erkennbaren befindet. Und zum anderen Teile wird die gesamte Romantik nach dem Leben einiger ihrer Vertreter vom Standpunkt der Verfasserin aus ideell als Durchgangsstufe zu einem mehr oder weniger glücklich erreichten höheren Grade der Lebensführung, zum Eintritt in die katholische Kirche bewertet. Man ermißt leicht, wie die Stärken und Schwächen des Buches verteilt sind. Soweit sich die Verfasserin auf die Analyse des Hardenbergschen Gedankensystems beschränkt, begrüßt man die Themenstellung einzelner Kapitel (z. B. Stellung zu Kant und Fichte, kritische Bewertung des Christentums); lebhaft bedauert man die konfessionellen Ausdeutungen und Andeutungen, die für den Unvoreingenommenen die Geschichte verzeichnen und ihr Dunkel nicht erhellen, indem sie es mit dem Licht dogmatischer Ratio zerreißen.

Geschichte und Zeitgenossen der Romantik.

Um seiner Wichtigkeit für die historische Wissenschaft willen sei an den Anfang dieser Betrachtung das stattliche Buch von Richard Ullmann und Helene Gotthard[1]) „Geschichte des Begriffes ‚Romantisch' in Deutschland vom ersten Aufkommen des Wortes bis ins dritte Jahrzehnt des neunzehnten Jahrhunderts" gestellt. Aus zwei Frankfurter Dissertationen zusammengestellt, die organisch miteinander verbunden wurden und sich nun nach Problemstellung und Methode als einheitliches Werk repräsentieren, geben die Verfasser eine Lebensgeschichte des Wortes Romantisch von seinem ersten Auftreten in England um die Wende des achtzehnten Jahrhunderts bis zu seiner Verschmelzung mit dem Begriffsschatz der romantischen und nachromantischen Geschichtschreiber und Ästheten (der Schlegels, Bouterweck, Heine). Die Verfasser des in seinem ersten Teil sehr temperamentvoll geschriebenen Werkes verstanden es, im Gange der Untersuchung und der Darstellung die Möglichkeiten zu erfassen, die der vielberedete

[1]) Germanische Studien, Heft 50. Berlin 1927, Verlag von Emil Ebering. 378 S.

Begriff in sich birgt: zeit- und ideengeschichtliche Perspektiven zu eröffnen, individuelle Abschattierungen aufzudecken und, über beides hinausgehend, lebendige Ausdruckswerte des Wortes zu fixieren (besonders das Kapitel „Vom Athenäum bis zur Jungfrau von Orleans" ist naturgemäß reich an solchen Erscheinungen). Auf diese Weise hat das Buch auch starke begriffsgeschichtliche Bedeutung. Ein reicher Index und eine außergewöhnlich ausführliche Inhaltsangabe unterstützen die Lektüre und lassen das Buch auch als Nachschlagewerk von Nutzen sein.

Über das Aufkommen der Rheinsage aus den Geschichten bloßer Unterhaltungsliteratur zu neuem poetischem Ausdruckswerte in den Werken Arnims, Brentanos und der Brüder Grimm hat Juliane Bühler[1]) eine umsichtige Studie geschrieben. Ein gedrängter, trefflicher Überblick über die Geschichte der rheinischen Sage seit dem frühen Mittelalter erhöht das Interesse für die kleine, dankenswerte Abhandlung.

Im Gegensatz zu älteren Arbeiten behandelt das Buch von H. Laag[2]) den Menschen Ernst Moritz Arndt als einen vielseitigen und wandlungsfähigen religiösen Charakter und rückt ihn aus einer ihm von der Geschichte mit Unrecht beigelegten altväterischen Starrheit in das bewegte Geistesleben des ausgehenden achtzehnten und des beginnenden neunzehnten Jahrhunderts, das Arndt in der Jugend als Zeitgenosse der Stürmer und Dränger und im Alter der Revolution von 1848 miterlebte — „durchaus nicht die eisenumpanzerte Persönlichkeit, sondern ein sentimentaler Mensch". Wir werden mit den persönlichen und literarischen Einflüssen seines Glaubenslebens bekannt, verfolgen Entstehung, Sein und Verfall seiner pantheistischen Ideen, erleben die Wandlung seines positiven Luthertums zu einer männlich-kritischen Haltung seiner Spätjahre. Alles in allem kein Vorbild wahrer Rechtgläubig keit, zu dem ihn die orthodoxe Richtung gern stempelte, sondern eine Lessingische Ringernatur, die das System verwarf um der Echtheit des Lebens und der Verwandlung willen. Wenige Bücher gibt es heute, die sich der „kleineren Geister" von einem modernen Standpunkt aus mit Geschmack, Solidität und Gründlichkeit annehmen wie das vorliegende, und der Geistesgeschichtler jeder Disziplin wird es dankbar begrüßen.

Eine synthetische Betrachtung dreier Männer, die man üblicherweise zu den Vertretern der Spätromantik in Schwaben rechnet, legt Heinz Otto Burger[3]) in seiner Arbeit nieder, die aus der

[1]) Geschichte der rheinischen Sage und die Romantik in ihrem Einfluß auf deren Wiederbelebung. Beiträge zur rheinischen und westfälischen Volkskunde in Einzeldarstellungen, H. 2. Elberfeld 1928, A. Martini und Grüttefien. 78 S.

[2]) Die religiöse Entwicklung Ernst Moritz Arndts. Halle (Saale) 1926, Buchhandlung des Waisenhauses. 144 S.

[3]) Schwäbische Romantik. Studie zur Charakterisierung des Uhland-

soliden Schule Hermann Schneiders in Tübingen hervorgegangen ist. Sein Buch, „Schwäbische Romantik" betitelt, behandelt drei Gesinnungsgenossen aus dem ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts, die die gemeinsamen Tübinger Universitätsjahre zu einer Art ideeller Schaffensgemeinschaft zusammenführte: die beiden Dichter Ludwig Uhland und Justinus Kerner und den Stuttgarter Direktionsarzt Heinrich Köstlin. Sie fanden sich in einer gemeinsamen enthusiastischen Verehrung der Religion, der Poesie, der Natur, Goethes und Tiecks und einer programmatischen Abwehr des nach Schwaben eingedrungenen „Platistengeistes", einer dünnen und ideenlosen Nachzügelei der Aufklärung. Schelling, der unmittelbare geistige Führer der Jünglinge, bestimmt am stärksten für die Zukunft ihren geistigen Weg. Gemäß den verschiedenen Naturen bilden sich im späteren Verlauf des Zusammenwirkens ihre drei Lieblingsbeschäftigungen aus: Philosophie für Köstlin, Poesie und Ästhetik für Uhland, Magie für Kerner. Entsprechend diesen verschiedenen Grundhaltungen fügen sich die einzelnen Teile des Buches zu einem abgerundeten Bilde der Geistesgeschichte der drei Männer zusammen, wobei der Aufriß von Heinrich Köstlins Lebensgeschichte am selbständigsten und gelungensten erscheint. In der Durchführung empfindet man angenehm eine gewollte Vereinfachung der historischen Linien und Festlegung der Erkenntnis auf große Grundlinien, ein Verfahren, das bei Büchern, die ihrem Gegenstand nach es gestatten, überhaupt häufiger in Anwendung kommen sollte. Das Burgersche Buch kann als ein Wegweiser zu dem Ziele dienen, wie man als Anfänger eine synthetische Arbeit leisten kann, ohne in Verflachung des Dargebotenen zu verfallen.

Über die zu ihrer Zeit sehr beliebten, verbreiteten historischen Romane des Carl Franz van der Velde, eines deutlichen Pseudoromantikers, hat Walther Matthey[1]) nach Quellen, Technik der Darstellung und literarhistorischer Stellung eine gründliche Untersuchung angestellt. Er kann den Nachweis bringen, daß die seitherige Annahme, Velde eröffne die Reihe der Nachahmer Walter Scotts in Deutschland, fallen gelassen werden muß und daß vielmehr in Schillers und Kotzebues historischen Dramen und Dramenfragmenten die wichtigsten Vorbilder für Motivwahl, Komposition und Stil von Veldes Erzählungen zu finden sind.

Die kleine Schrift von Erich Neumann[2]) nimmt sich eines „vergessenen Romantikers" an, des 1773 geborenen, nach langem, wechselreichem Abenteurerleben 1824 als Orientalist in Erlangen

kreises. Tübinger Germanistische Arbeiten. 6. Band. Stuttgart 1928, W. Kohlhammer. 181 S.

[1]) Die historischen Erzählungen des Carl Franz van der Velde. Tübinger Germanistische Arbeiten. 4. Bd. Stuttgart 1928, W. Kohlhammer. 144 S.

[2]) Johann Arnold Kanne. Ein vergessener Romantiker. Ein Beitrag zur Geschichte der mystischen Sprachphilosophie. Berlin o. J., Reuter und Reichard. 127 S.

gestorbenen Johann Arnold Kanne, Verfasser philologischer, sprachphilosophischer und auch einiger dichterischer Werke. Das Buch rückt Kanne in die wichtigen sprachphilosophischen Strömungen, die von Hamann, dem Franzosen St. Martin und dem Nürnberger A. G. Schubert ausgingen, und bedeutet eine sichtliche Bereicherung unserer Kenntnis dieses lange Zeit stiefmütterlich behandelten, heute wieder zu neuem Ansehen und Interesse gelangten Gebietes.

Eine Lücke in der Kenntnis der Spätromantik füllt die aus der Schule von E. Ermatinger hervorgegangene Arbeit von Heinrich Straumann[1]) „Justinus Kerner und der Okkultismus in der deutschen Romantik" aus. Das Buch gliedert sich in zwei Abschnitte. Der erste, „Die theoretischen Grundlagen des Okkultismus in der deutschen Romantik", baut das historische Fundament für das monographische Standbild Kerners, das im zweiten Teil errichtet wird. Die Methode des ersten Teiles ist ideenanalytisch und führt durch die Hauptschriften der mystischen Spekulation und des philosophischen Okkultismus vom Pietismus Lavaters bis zu Schellings Naturphilosophie, deren Beziehungen zu den okkultistischen Theorien der Spätromantik sich in dem Buche zum erstenmal eingehend behandelt finden. Mit einer teils chronologisch-historischen, teils stilästhetischen, teils systematischen Behandlung der differenzierten typischen Romantikerpersönlichkeit Kerners, des Arztes, Forschers, Dichters und Schriftstellers, befaßt sich der zweite Teil des Buches. Seine jugendlichen, wirklichkeitsentrückten poetischen Schöpfungen, seine mit innerer Konsequenz zur Haltung des Forschers und trockenen Beschreibers okkultistischer Phänomene erstarrende, anfänglich rege und elastische romantische Weltbetrachtung versteht der Verfasser, mit dem Handwerkzeug moderner Psychologie gründlich versehen, gedrängt und eindringlich zu schildern. Das Buch wird um seines fesselnden Gegenstandes willen weitere Kreise interessieren.

Leipzig. Willi Koch.

[1]) Wege zur Dichtung. Züricher Schriften zur Literaturwissenschaft, hrsg. von Emil Ermatinger. Band 4. Horgen-Zürich/Leipzig 1928, Verlag der Münster-Presse. 143 S.

HILDEGARD VON BINGEN.[1])

VON JOSEPH BERNHART.

Die Binger Tage sind verklungen; Hildegards Bild steht auf Gold und Azur. — Das öffentliche Gedenken im Rhythmus ganzer und halber Säcula ist auch für die nüchterne Forschung nicht ohne Belang. So heute — so vor fünfzig Jahren. Damals, um 1880, stand die Wissenschaft stark unter dem Eindruck einer Jahrzehnte vorher erhobenen Anklage auf Betrug: Wilhelm v. Grimm fand Hildegards Behauptung von der inspirativen Empfängnis ihrer Geheimsprache unvereinbar mit seiner eigenen Feststellung, die Glossen Hildegards müßten aus einem wenigstens hundert Jahre älteren Glossar abgeschrieben sein. Die Heilige fand, wie man weiß, in F. W. Roth (1880) und Kardinal Pitra (1882) ihre philologischen Verteidiger. Der Kern des Problems steckt im Zusammenhang mit Schwierigkeiten, die eben heute wieder zur Diskussion gestellt sind.

Tiefer noch als Grimm ging mit seinem Vorstoß Wilhelm Preger 1874 im ersten Bande seiner Geschichte der deutschen Mystik. Er wagte die radikalste Hypothese: sämtliche unter Hildegards Namen laufenden Schriften sind unecht, ausgenommen eine einzige Stelle in ihrem Briefe an Bernhard v. Clairvaux. Die Beweisführung schien so überzeugend, daß selbst Denifle ihr eine Zeitlang erlag. Aber das Bewegende in diesem Angriff war doch gefühlsmäßiger Widerstand. Auf den Wegen der Strauß und Renan verwies Preger den ganzen Komplex von Schriften in die „Geschichte der menschlichen Krankheit und des menschlichen Wahnsinns", und er löste ihn von der geschichtlichen Gestalt Hildegards ab. Der wahre Verfasser sei ihr Biograph Theodorich; sein Vorbild der Liber viarum Dei der Elisabeth v. Schönau. Aber Pregers Rechnung war ohne den Wirt gemacht. Der Wiesbadener Biblio-

1) Vortrag, gehalten auf der 57. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner in Salzburg, 27. September 1929.

thekar A. v. d. Linde konnte ihn bald (1877) widerlegen: das religionsgeschichtlich-psychologische Hildegard-Problem sei durch Preger nicht gelöst, sondern einfach ausgelöscht. Zwei Jahre danach, zum Jubiläumsjahr 1879, erschien das Buch des Eibinger Pfarrers Schmelzeis. Bereits vor v. d. Linde war er auf Grund der Wiesbadener Codices für die Echtheit eingetreten; jetzt löste er das drängendste Problem, nämlich die Frage, wie soviel Tiefsinn, Weisheit und Wissen einer einfachen Frau entspringen könne, die allerwege ihre Unbildung selbst beteuert — er löste es im Sinne der Selbstbeschreibung Hildegards: der Inhalt ist Eingebung, Offenbarung, die sprachliche Form das Werk ihres Sekretärs. — Drei Jahre später (1882) kam die große Publikation des Kardinals Pitra. Seine Stellung zum genannten Problem war vorsichtig, zurückhaltend. Die neuen Selbstzeugnisse Hildegards, die er beibrachte, erwiesen eine gewisse Beherrschung des Lateinischen ohne Sicherheit in Grammatik und Stil; eine starke Barschaft an Bildung ist offensichtlich; die Offenbarungen, wenn auch von der Kirche approbiert, sind nicht mehr als „tamquam probabiles", jedenfalls kein Beweismaterial zur Lösung der „quaestiones, quae inter doctores controvertuntur" (Pitra p. XV s.). — Auf Pitras neue Texte baute einige Jahre später F. W. Roth seine Erwägung: Die Visionen sind geistiges Hellsehen auf Grund theologischer Bildungsinhalte, nicht inspiriert, nicht offenbart — aufgezeichnet unter dem Impulse eines prophetischen Auftrags. Das religionsgeschichtliche Problem Hildegard sei gelöst. (Zs. f. kirchl. Wiss. IX, 1888.)

Wie liegen die Fragen heute?

Die dringlichste ist die quaestio facti der Philologie. Paul v. Winterfeld hat aus den Briefpaaren des großen Wiesbadener Codex einiges ausgeschieden, er hat in die Echtheit der Anfragen starke Zweifel gesetzt, Zweifel, die erst noch zu lösen sind; auch die Briefe bei Pitra bedürfen der Korrektur. 1917 hat uns der Medizinhistoriker Charles Singer mit der These überrascht: die beiden naturwissenschaftlichen Schriften Causae et curae und die sog. Physica sind nicht von Hildegard, denn es fehlt hier der gedankliche Zusammenhang mit ihren theologischen Schriften (The Scientific views and visions of S. Hildegard, in Studies in the history and method of science). — Otto Karrer ist jüngst noch weiter gegangen und fast bei Pregers Radikalismus angelangt.

Wörtlich sagt er: „Ihr persönliches Werk ist kaum mehr zu trennen von dem ihrer Freunde, die für sie und unter ihrem Namen geschrieben haben.“ „Ihre Schriften und Briefe, so wie sie liegen, können nur zu geringem Teil als echt anerkannt werden.“ Ein Rest, sagt Karrer, wird bleiben, als Zeugnis ihrer kirchenpolitischen Rolle in Deutschland neben der abendländischen Bernhards v. Clairvaux. Er läßt die Meinung durchschimmern: Hildegard war ein Werkzeug der benediktinischen Reformbewegung, die von ihrer klassischen Höhe schon gesunken war und darum auch das Mirakulose in ihre Dienste nahm (O. Karrer, Die große Glut, Textgeschichte der Mystik im Mittelalter, 1926, S. 163ff.). Karrer bleibt die Beweise schuldig, und Haltungen wie die seinige werden auch dann noch möglich sein, wenn die kritische Gesamtausgabe von Dom Huijben, die man längst erwartet, vorliegt.

Inzwischen aber ist die Hildegardforschung um ein grundlegendes Werk bereichert worden. Hans Liebeschütz in Hamburg hat in einer Studie der Bibliothek Warburg (Das allegorische Weltbild d. Hl. Hildegard v. B., 1930) alle Fragen der literarischen Form und des Bildungsgutes bei Hildegard aufgeworfen, Werk und Erscheinung geistesgeschichtlich geprüft und Ort und Rolle im großen Zusammenhang mit der literarischen Überlieferung aufgewiesen. Analyse und Synthese beruhen hier auf dem ganzen breiten Grunde der jüngsten Forschung über Weltbilder, Mythen, Verkündigungsstile und literarische Formen des Orients, der Antike und — von beiden gespeist — des Mittelalters.

Fluchten von Räumen öffnen sich nun in die Vergangenheit: zu den pseudo-klementinischen Homilien und Erzählungen, zur Schule Galens, zur Henochliteratur, den Sibyllinen, dem Hirten des Hermas, zu Philon, zu Platons Timäus, zur altpersischen Spekulation vom Kosmosmenschen usw. Versteht sich: es führen auch Wege zum näheren Umgrund, zu Laktanz und Prudentius, Martianus Capella, nicht zu reden von den Genossen ihres Jahrhunderts, den Honorius v. Autun, Rupert v. Deutz, Hugo v. St. Viktor. Über Honorius, vielleicht sogar ohne ihn, zeigt sich, soviel ich sehe, auch Berührung mit Scotus Eriugena.

Welcher Art ist nun dieser Zusammenhang? Man braucht nicht einmal den Vergleich mit der gelehrten oder halb-populären (Honorius-)Literatur in Hildegards Umwelt anzustellen, es genügt der

Blick auf Schullektüre wie Prudentius oder auf geistliche Gedichte des 11. und 12. Jahrhunderts, den Gesang Ezzos oder das Anegenge, um Hildegards Gesamtkonzeption in ihrer Trilogie auf gleicher Ebene zu finden mit den systematischen Entwürfen ihrer Zeit zur Deutung des Alls und der Geschichte. Es ist hier wie dort ein Fahnden nach dem theokratischen Urgesetz der Dinge und dem Rhythmus der göttlichen Selbstbezeigung im Hergang des Menschlichen. Auch im einzelnen ist das typologische und allegorische Material, die Psychomachie, die Tiersymbolik, die Abwehr der Astrologie u. a. von bekannter Herkunft — was niemand verwundern kann.

Dennoch — wenn man alle Truhen des Hildegardschen Bildungsschatzes geöffnet hat, erstaunt diese Fülle des Empfangenen überblickt: es ist doch alles nur Gerät eines Menschen, der frei mit ihm schaltet. Hildegard hat einen Reichtum an Kenntnis und Wissen (gleichviel, auf welche Weisen überkommen), aber sie ist keine Gelehrte, sie forscht nicht weiter im Sinne dieses Besitzes, sie verändert ihn, wie ein Dichter seinen Stoff verändert, sie kreuzt ihn mit Bildern ihrer Phantasie, sie handhabt ihn mit einem Gestaltungswillen, der von Wissenschaft, von Systematik und logischer Struktur am weitesten entfernt ist: dem sittlichen, dem politischen, dem prophetischen. Das Haben der Gelehrten dient dem Sein und Wollen der Sibylle.

Freilich, ein architektonischer Wille ist zu spüren. Er überrascht nicht bei einer Frau von solcher Männlichkeit, bei einer Prophetin, die schlechte Zeitalter weiblich nennt, bei einer Natur, die fast baumeisterlich immer alles im ganzen sieht, ins Ganze ordnet. Er zeigt sich auch im trilogischen Aufbau ihrer Theologie. Eine Dogmatik ist Scivias, eine Ethik der Liber vitae meritorum, eine Physik und Metaphysik der Natur der Liber divinorum operum.[1])

[1]) Nebenbei ein Wort zu den umstrittenen beiden ersten Titeln. „Scivias" findet eine Erklärung an einer Stelle des dritten Werkes: in scientia Dei fidelis homo existens . . . ad Deum tendit. Der Mensch des rechten Bescheidwissens um Gott — dieser Begriff entscheidet wohl auch den Sinn des „Scivias". Weiter gefaßt: Das Buch von der gläubigen Weltanschauung. — Liber vitae meritorum per simplicem hominem a vivente luce revelatorum. Mir scheint unzutreffend die gewöhnliche Übersetzung: Buch v. verdienstl. Leben. Meritum ist hier doch wohl eine vox media: die angemessene Vergeltung. Vita meritorum also: das Leben der Vergeltungen, wie sie mir offenbart worden sind. Oder: Buch des Lebens in der Vergeltung, wie sie mir sich

Nun — trotz einem gewissen Willen zur Systematik, die den Deutschen des Mittelalters nicht immer so gelingt wie Hugo v. St. Viktor, auch Albertus Magnus nicht, auch Eckhart nicht, trotz aller Wissensfülle, aller Zeitbedingtheit des Materials und der Formgebung ist Hildegard eine Gestalt von ursprünglichem Leben.

Woran liegt es? — Nicht an dem oder jenem Einzelzug ihrer leiblich-seelisch-geistigen Konstitution, aber in der organischen Totalität dieser Züge, in der bruchlos geschlossenen Wesensform, in der Reaktion dieser Wesensform auf die Herausforderung durch den Gegensatz der Zeit, im reinen Stil ihrer geistigen Haltung.

Das pathologische Urteil über Hildegard wird immer in Betracht bleiben müssen, wenn man über das Kernproblem ihrer Persönlichkeit (Prophetismus — Bildung und Fiktion der Unbildung) ins Reine kommen will. Wäre Hildegard eine Erscheinung des 10. statt des 12. Jahrhunderts, so stünde ihre Vita als eine von vielen in der legendären oder vermeintlich legendären Hagiographie des frühen Mittelalters. Aber das Gewicht ihrer Selbstzeugnisse zwingt auch das Ohr des Historikers. Er wird den pathologischen Befund in Vergleich setzen müssen mit zeitlich viel späteren Fällen von starker Ähnlichkeit und autobiographischer Ebenbürtigkeit: Ignatius v. Loyola, Angela da Foligno, Jakob Böhme und Madame Guyon. Hildegard erleidet Störungen ihrer Sinnesfunktionen, wenn sie visionären Befehlen widersteht. Ganz so schreibt von sich Jakob Böhme: es ist, als sollte der Leib zugrunde gehen, wenn er das Vorhaben des Niederschreibens seiner Eingebungen unterläßt. Überraschend verwandt der Hildegardschen ist die Situation der Madame Guyon, aufschlußreich für Hildegards häufige Beteuerung, sie empfange alles de luce vivente, non de alia doctrina. Auch die Französin ist gequält vom Gebot zur Niederschrift: obgleich, sagt sie, vor Fülle berstend, sei sie doch ohne Vorstellung des Inhalts. Und es macht ihr Höllenqualen, sobald sie acht hat auf die sprachliche Formgebung. Also — der Automatismus der sog. „unterbewußten Leistung" ist selbständig geworden, er steht in schmerzender Spannung gegen das normale Bewußtsein, gegen die persönlichen Motive des Handelns und erscheint behaftet mit dem Charakter eines

offenbart hat. Das träfe auch den Inhalt dieses Vorläufers der Danteschen Commedia.

zweiten, überlegenen Willens aus höherer Wirklichkeit. Mit Emil Mattiesen formuliert: der „schöpferische Druck der Überwelt" wird als Inspiration erlebt.

Hildegard selbst, wie man weiß, hat viel über Krankheit reflektiert, ganz im theologischen Sinne ihrer Zeit. Aber der eigene Fall bringt sie auf eine Deutung pro domo. Im Nachwort zum Liber div. operum, wo sie in der dritten Person von sich, dem armen Weiblein, spricht, heißt es: „Mit der Inspiration des hl. Geistes wirkt es sein Werk und lebt in inniger Wechselwirkung mit der Atmosphäre. Daher steht seine Krankheit so sehr unter dem Einflusse . . . jeglicher Witterung, daß das Fleisch nie in ihr sich sicher fühlt: anders könnte auch die Inspiration des hl. Geistes nicht in ihr wohnen . . ." Ich glaube, man hat es noch nicht beachtet, daß diese Worte in der späteren deutschen Mystik ihre Rolle spielen. Tauler, derselbe Tauler, der auch von den Bildern des Scivias-Codex Kenntnis hatte und darüber predigt vor Schwestern, in deren Refektorium Nachbildungen hängen, Tauler wiederholt jenen Satz verallgemeinernd, wo er vom Zerreißen der Leibesnatur beim mystisch-Frommen spricht: Gottes Wohnung pflegt nicht in einem starken, gesunden Leibe zu sein. (Pred. 69 und 41.)

Faßt man die Selbstzeugnisse Hildegards, vor allem die autobiographischen Fragmente in der Vita des Abtes Theodorich zusammen, so ergibt sich ein pathologisches Gesamtbild, das man Zug um Zug mit autobiographischem Material aus späteren Visionären und aus Mystikern stützen kann. Wie lehrreich, um nur ein Beispiel zu bringen, die Äußerung Jakob Böhmes: „Ein wunderbares Licht ist in meiner Seele aufgegangen . . . meiner unbändigen Natur ganz fremd; aber in ihm erkannte ich das wahre Wesen Gottes und der Menschen und ihr Verhältnis zueinander, was ich nie zuvor verstanden hätte und wonach ich nie gesucht hätte." Daneben Hildegards Bekenntnis, nach dem ihr im Erlebnis der Fremdbelehrung das eigene Wissen gleichsam nur als menschlicher Wortschatz des inspirierenden übermenschlichen Subjekts wiederkehrt: Omnia viscera mea concussa sunt . . . et sensualitas corporis mei extincta est, *quoniam scientia mea in alium modum conversa est, quasi me nescirem* (Migne PL 197, 116 B).

Diese im gemeinen Sinn kranke Natur überrascht nun durch Züge männlicher Aktivität. Vielmehr, sie überrascht nicht als

Glied in der Gesellschaft der Sibyllen, der politisch ins geschichtliche Leben greifenden Frauen, die der Patholog unter Hysterie verzeichnet: Caterina v. Siena, Birgitta, Jeanne d'Arc, Teresa u. a. Ich brauche nicht zu erinnern an Hildegards Stellung im Schisma unter Barbarossa, an ihre Wirksamkeit als Wanderrednerin im Sinne der Reform, an ihre Befeuerung des Klerus zur Aktion gegen das Katharerwesen — das herrschende Ideal in ihrer Ethik ist der homo operarius divinitatis, der Mitwirker Gottes, der Mensch, der sein Dasein rechtfertigt, indem er als miraculum Dei Zeugnis gibt vom mirabilis Deus. Was ist in der Trilogie als tiefster Ton durchgehalten? Deutlich in Abwehrstellung gegen die nihilistische Zeitgefahr der Katharer: das Vertrauen in den Sinn und Wert des Lebens, in den Beruf des Mikrokosmos Mensch, als Inbegriff, Summe und Blüte des Makrokosmos nach Kräften den homo exemplar in Gottes Idee nachzubilden. Diese Position hat ihr Widerspiel in der Negation alles dem Leben Abträglichen. Nirgend ist Hildegard dichterisch packender als in der Dialektik von Ja und Nein zum Dasein. Sich ergeben der tristitia saeculi, der Schwermut, dem Weltschmerz, das ist ihr die Sünde aller Sünden, um derentwillen allein sie eine Hölle glaubt. Die Melancholie ist der wesentliche Widersatz der Gerechtigkeit, d. h. des sittlichen Wertes. Wie verblaßt ein Prudentius, verblaßt seine Hamartogenie und Psychomachie neben der Wucht ihrer unvergleichlichen vierten Vision im ersten Buche Scivias. Als Stimmen des Teufels brechen hier mit autobiographischer Dynamik, an Hiob gemahnend, die geistigsten Motive der Verzweiflung hervor. Um diesem Ende vorzubeugen, warnt sie vor Übermaß selbst des Strebens nach Vollkommenheit. Andere ihres Jahrhunderts haben auch zur Bescheidung bei vernünftiger Askese gemahnt, aber aus Motiven der leiblichen Bewahrung — was sie im Auge hat, ist die Gefahr des irreligiösen Endes des religiösen Kampfes.

Die Melodie des Ne quid nimis, der Existenz, die ihre Grenze respektiert, durchzieht ihr ganzes Werk. Will man schon die Typik wagen: Mensch der Romanik, Mensch der Gotik — so vertritt sie rein noch das Wesensbild des vorgotischen Menschen. Wie fruchtbar ist hier der Vergleich mit Mechtild von Magdeburg! Auch die Begine dichterisch, prophetisch, politisch erregt, gewillt die Zeit zu deuten und zu formen, aber voll des Dranges zur Ent-

grenzung, zum Durchbruch durch die Schranke des Menschlichen, zum Einbruch in das Gehege der Majestät, zur vertraulichen Leidenschaft des mystischen dulce commercium. Hildegard — im Bewußtsein der kosmischen Gliedschaft und Dienstschaft, liturgisch, kluniazensisch, musikalisch auch im metaphysischen Verstande. Es ist einer ihrer Grundbegriffe: die anima symphonialis . . . Symphoniam in se habet, et symphonizans est. Das Brausen der Sphärenharmonie — torrens iter (Donnergang könnte man sagen) — hat sein Gleichnis im symphonischen Menschengeist: auch er eine vox symphonialis — dulcis in vita sua, aber beim Erklingen symphonischer Musik doch versetzt in die Wehmut über sein Exil, aus Babylon hinausverlangend nach der Mutter Sion, der wirklichen Ordnung Gottes.

Ich nannte ihre Haltung kluniazensisch. Der Mensch als symphonialis et symphonizans, als der operarius divinitatis scheint mir in der Tat die Ethik der Reformbewegung im Wesen zu treffen. Hildegard gibt dieser Ethik eine überraschende Begründung, mit ihr zugleich eine Weite, die weder Bernhard noch Hugo v. St. Viktor erreichen. Der homo faber im prometheischen Sinn ist ihr ein Gemächte des Teufels. Ihr Ideal des wirkenden Menschen ist vergründet im Logos, der den mundus archetypus hereingestaltet in die kosmisch-menschlich-geschichtliche Sichtbarkeit: sicut faber opus suum fulminare facit. Hier nun ist der Mensch betraut mit dem Wirken im Sinne des Logos. Hier ist seine Aufgabe: in omnibus sanctam Trinitatem revelare (PL 197, 116C). Indes, dieser Mensch steht in einer unlöslichen Einheit mit dem Makrokosmos — denn er ist opus Dei *cum* omni creatura. Er ist mit dem Kosmos zusammen als ein Ganzes hervorgegangen. Er ist der Baum, die Kreaturen seine Zweige. Er ist das Insiegel aller Kreatur zugleich — wie auf einem kleinen Pergament ein ganzes Jahr Raum findet im Ausdruck der Jahrzahl.

Ich kann die Konsequenz dieser kosmischen Gliedschaft des Menschen bei Hildegard hier nicht weiter verfolgen. Es ist zu wünschen, daß ihr Lehrganzes endlich einmal gehoben, ins System gebracht und mit der zeitgenössischen Geistesgeschichte verglichen werde. Nicht weniger dringend ist die sprachliche Vergleichung ihres theologischen Werkes mit den naturkundlichen Schriften, die unter ihrem Namen gehen. Dann mag sich freilich zeigen, daß die Hilde-

gard der vielberufenen Causae et curae und der Physica überhaupt nicht oder doch nicht in dem unmittelbaren Sinne als Urheberin anzusprechen ist wie die Hildegard der Trilogie, der Hymnen und Sequenzen. An der Theologie und Philosophie aber wird sich bewähren, was Ehrismann im Hinblick auf das zeitgenössische Ezzolied gesagt hat: daß der in der Mitte des 11. Jahrhunderts anhebende Umschwung der Literatur in der größten Bewegung der Zeit begründet ist, in dem neuen kirchlichen Geiste, der den Sieg des Gottesstaates über den Weltstaat entschied.

Der männliche, aktivistische Wesenszug der Sibylle zeigt noch ein kräftiges Merkmal: ihr feudales Herrengefühl. Es bestimmt — neben ihrem monarchischen Weltgefühl und neben ihrem hierarchischen Ordnungssinn — ihre Sozialanschauung. Das aristokratische Element führt ihr die Feder, wenn sie, nicht verächtlich, aber adelig-abständig wieder und wieder den gemeinen Mann, das gemeine Volk als eigenes genus isoliert. Zwar auf den Binger Festtagen ist Hildegard als die erste Demokratin gefeiert worden. Dagegen hier nur die eine Feststellung: Sie gibt ihrem neuen Kloster auf Rupertsberg ein ständisches Gepräge mit dieser Begründung: niemand werde sein verschiedenes Vieh zu Einer Herde und Einem Stalle vereinigen: Ochsen, Esel, Schafe; diese Vermischung führe zum Hasse, wenn die Hochgeborne vor der Niedrigen weichen müsse; auch Gott unterscheide das Volk auf Erden, wie er im Himmel Engel, Erzengel, Throne, Herrschaften, Cherubim und Seraphim unterscheide. Die Menschheit zerfällt ihr in rectores, liberi und communis populus.

Endlich ihr entscheidender Wesenszug: das Prophetische! Dies freilich nicht im engen Sinne der Weissagung. Es ist noch niemand weit gekommen, wenn er Hildegard als Künderin der Zukunft rechtfertigen wollte. Nein! sie ist Prophetin im Sinne des göttlichen Antriebs zur Herstellung des Zeitalters Gottes. Ich habe es schon angedeutet: die Motive ihrer Lebensleistung sind auch in der Defensive gegen Zeiterscheinungen zu suchen: im Reformkampf gegen den Zuchtverfall, gegen die staufische Kirchenpolitik, gegen die katharische Gesellschaftskrisis, gegen das drohende Antichristzeitalter des Schweins, in dem die sexuelle Ungebundenheit natürlich übergeht in die religiösen Ersatzversuche der Magie, d. h. die Versuche des Menschen, die Verpflichtungen und Maß-

stäbe der imponderablen Offenbarungswelt zu verdrängen durch die Autonomie des Alleinmenschlichen und des wert-indifferenten Gewährenlassens der menschlichen Dinge. Dafür z. B. nur die lapidaren Versuchungsworte des Teufels an Hildegard:

„Ist denn das das Gute, was du nicht weißt, nicht siehst und nicht vollbringen kannst? ... Warum lässest du ab von dem, was du weißt, was du kannst und was in deiner Macht steht?" ... „Das eine kennst du, das andere ist dir fremd; denn was dich erfreut, das ist dir nicht erlaubt, und was dich ängstigt, dazu treibt das Gebot Gottes dich an. Und woher weißt du, daß dies alles wirklich so ist? ... Was sind das für Kämpfe, in denen du dich abmühst? Was sind das für Irrlichter, die dich zum Wahnsinn führen? ... Unglückselige, du weißt ja nicht, ob dein Werk gut oder böse ist!" (Scivias I 4.)

So, in Kampfstellung wie alle Propheten, im eschatologischen Bewußtsein ihrer Sendung, dem Antichrist, der die Zeitkrisis angezettelt, zu begegnen, handhabt Hildegard nicht nur den Prophetismus als literarische Form, so wie es bei Zeitgenossen den Anschein hat, auch bei Gerhoh von Reichersperg — sie ist Prophetin, sie schreibt und wirkt, sie rügt und lobt, sie reist und predigt als Prophetin. Sie kennt auch die Verwunderung ihrer Mitwelt, das Gelächter robuster Zweifler, und sie scheut nicht das Odium persönlicher Unterredung und geduldiger Selbstrechtfertigung. Selbst in ihrer Vita von Theodorich erklingt einmal ein Ton der Entschuldigung dieser ungewöhnlichen Aktivität einer Frau, und der Biograph ist froh um den zweiten Akzent, mit dem er ihre vita contemplativa betonen kann. Auch in dem berühmten Briefe Bernhards an sie, dieser vorsichtig gewogenen Anerkennung, läßt sich ein Satz als leise correctio fraterna deuten.

Aber Hildegard weiß ohne Schwanken, woran sie mit sich selber ist. Sie ist die Posaune, Gott ist der Bläser. Es mag sein, daß ihre visionäre Anlage, ihr ganzer physiologischer Ausnahmezustand für sie selbst ein Kriterium prophetischer Sendung ist — ich glaube, eine Gestalt der öffentlichen Aktion wäre sie auch ohne ihn geworden. Vision und poetischer Genius stehen ihr im Dienste des prophetischen Eingriffs in die geschichtliche Wirklichkeit. Dieser politische Gestaltungsdrang ist für sie, um mit Quintilian zu reden, das pectus quod disertum facit. Sie ist Dichterin, weil sie — Sibylle ist.

Nun aber reflektiert sie doch — nicht nur über ihre anthropologische Verfassung, auch über das Wesen der Prophetie und ihre eigene Zugehörigkeit zu diesem von Adam bis zum jüngsten Tage sich bewegenden Offenbarungsstrom. Aber die Reflexion ist kein Bruch der Kraft — im Gegenteil. Die Situation ist also hier die nämliche wie bei Savonarola. Ja, von der Theorie und Praxis des Florentiners führt ein gerader Weg zurück zu Hildegard, wenn der kalabrische Mönch, der wochenlang bei Bingen sich aufgehalten, nämlich in der Zelle jenes Priors Ebbo von Eberbach, der die Zukunftsvisionen der prophetissa teutonica nach ihrem Tode gesammelt hat, wenn dieser Mönch — woran nicht zu zweifeln — Joachim von Fiore ist.[1])

Worauf nun in diesem Zusammenhang alles ankommt, ist das Bewußtsein der Prophetin, daß ein zweites Subjekt in ihr auflebt, durch sie handelt, spricht und schreibt.

Man hat diesen Zustand schon als das entscheidende Kriterium des mystischen Menschen betrachtet. Allerdings, hier berühren sich Prophet und Mystiker. Dennoch ist kein Anlaß, Hildegard unter die Mystiker zu reihen.

Bedenken wir: so stark bei ihr der Zug zur Apokalyptik, nicht weniger stark der Zug zur Enkalyptik, zur Verkleidung und Distanzierung der Erkenntnisgehalte. Der Mystiker hat den Drang zur Symbolzertrümmerung, Hildegard, wie die ganze benediktinische Frömmigkeit, ehrt und wahrt mit unmystischer Ehrfurcht und Diskretion (sagen wir verecundia) die zwischen dem Konkreten und dem Absoluten gesetzte mediale Zone des Symbols. Nirgend ein romantisch-sentimentaler Einschlag von Pantheismus, auch nicht in ihrem Gebrauche mystischer Termini wie „scintilla".

[1]) Gebenon Everbacensis schreibt 1220: Infra triennium enim quidam abbas nomine Joannis, homo religiosus et in divina pagina satis eruditus, de Calabriae partibus veniens, in claustro nostro duabus hebdomadibus et eo amplius demoratus, mihi quasi familiari suo secretius retulit, Antichristum jam in proximo nasciturum. (Bei Pitra, Analecta Solesmensia VIII 484.) Dazu bemerkt Pitra: Statim respicitur ad famigeratum Joachim Florensem, quem hujusce Joannis magistrum fuisse verisimile est, neque Gebenoni ignotum, ut infra notare est. Diese zweite Nennung Joachims bei Gebenon (Pitra 488) reiht den Abt von Fiore unter die aliquos sanctorum des apokalyptisch gezählten vierten Zeitalters neben Bernhard v. Cl., Hugo und Richard v. St. Viktor, Thomas v. Canterbury und Aelredus: in Calabria abbas Joachim, Florensis coenobii fundator, qui etiam spiritum prophetiae habuisse dicitur . . .

Der „Funke" ist bei ihr, anders als bei Bernhard, biologisch als Begeistung der Materie verstanden, oder religiös-ethisch als Ursache des Glückseligkeitsstrebens. So auch in der Polemik gegen die dualistischen Katharer die klare Objekt-Subjekt-Scheidung: Ignea scintilla, quae *ad* faciem eius [sc. dei] lucet. (Pitra 349.) Durchweg besteht der strenge Analogie-Charakter des Makrokosmos wie des Mikrokosmos; über beiden thront das dritte Reich der eigentlichen Wirklichkeit, des eigentlichen, in seinem An-sich unzugänglichen Sinnes.

Andererseits nun ist dieses abgeschiedene Reich doch transparent in der Mittelwelt des Symbols: der Gesamtkosmos Gleichnis einer transkosmischen Ordnung. Hildegard hätte vom Geschöpflichen sagen können wie Plutarch vom delphischen Orakel: *οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.* Diese semiotische Deutung der Welt nun war ja nicht erst von heute, aber ich wüßte neben Hildegard keinen zweiten Menschen des Mittelalters, dem sie so existenziell zugehörig wäre. Es gab also doch Menschen, die schlechthin symbolisch lebten und erlebten, und denen auch die Allegorie etwas anderes war als ein quasi-poetischer Behelf zur Konkretisierung des Begrifflichen.

Hildegards Symbolismus war ein Damm zwischen hoffnungsloser Transzendenz und hoffnungsloser Immanenz, die beide nach ihr zu reiner Form gediehen sind. Sie sträubte sich gegen die Entwertung der Raum-Zeit-Welt durch den Akosmismus der konsequenten Mystik, gegen die andere Entwertung durch das, was ihr Magie bedeutet: das Geschöpfliche als bares Ding und Letztes zu nehmen. Sie sagte nicht: die Welt ist das Herz Gottes, auch nicht: Gott ist das Herz der Welt. Sie sagte: das Herz des Universums ist der Mensch. So steht sie, trotz allem, in der Linie eines Humanismus, der von der Antike zu Thomas, zu Dante und trotz allem, zu Goethe führt. Hundert Jahre nach Hildegard kam Eckhart — die volle Mystik, die Durchstoßung des Symbols. Folgerecht schlug auch sie in einen Humanismus um, der auch zum Menschen als dem Herzen des Universums sich bekennt. Aber die Formel hat dort und hier einen völlig verschiedenen Sinn. Man liest die Konsequenzen dieses zweiten Humanismus beim Herder der letzten Phase und bei Nietzsche. Einen dritten scheint es nicht zu geben.

DANIEL VON CZEPKOS STELLUNG IN DER MYSTIK DES XVII. JAHRHUNDERTS.[1]

VON WERNER MILCH.

Die Aufgabe, Daniel von Czepkos Stellung in der Mystik des 17. Jahrhunderts darzustellen, begegnet ernsten Schwierigkeiten, insofern nicht nur der mit dem Worte Mystik anklingende Problemkomplex sehr schwierig und ungeklärt, sondern auch Czepkos Werk und Leben so gut wie unbekannt sind. Des Dichters Schriften liegen immer noch ungedruckt verstreut in schlesischen Bibliotheken und Archiven, einzelne Stücke, die isoliert mehr irre führen als ein wirkliches Bild des Mannes vermitteln, sind zumeist an wenig bekannten Stellen veröffentlicht, und die bisherigen Bemühungen um die Biographie, die literarische, philosophisch-theologische und geistesgeschichtliche Eingliederung Czepkos leiden alle darunter, daß die Bearbeiter nur das auf der Stadtbibliothek Breslau bewahrte Konvolut ihren Schriften zugrunde legen. Die kritische Ausgabe der Werke Czepkos, die der Referent vorbereitet, wird den Nachweis erbringen, daß manche der Schriften aus dem Breslauer Konvolut anderen Mitgliedern der Familie zugehören und daß ein Teil von Daniel Czepkos historisch-politischen und dichterischen Werken auf schlesischen Privatbibliotheken und Archiven zu suchen ist.[2]) Es ergibt sich somit als erste Aufgabe, zuerst in großen Zügen das biographische Material mitzuteilen.

---

[1]) Als Vortrag gesprochen am 28. IX. 1929 auf der 57. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner in Salzburg. Ich lege den im wesentlichen unveränderten, lediglich um einige Nachweise vermehrten Vortrag vor, der im Sprechen einige Kürzungen erfahren mußte. Es sei gestattet, auf meine weiter unten genannten, in Vorbereitung befindlichen Publikationen zu verweisen, die die hier angedeuteten Gedanken zu präzisieren und zu vertiefen trachten.

[2]) Es sei nur auf die wichtigste Literatur verwiesen: Die bedeutsamste Vorarbeit ist Carl Th. Strasser, Der junge Czepko (Münchener Archiv, III, 1913). — Die ungedruckte Breslauer Dissertation von Wyrtki, Czepko im

Die Czepkos verfolgen selbst ihren Stamm weiter zurück, als daß eine Kontrolle möglich wäre.[1]) Faßbar wird ein Zweig der Familie zu Beginn des 16. Jahrhunderts in Mähren. Von dort wandert des Dichters Großvater Samuel (der Ältere) in Schlesien ein, ist Rechtskonsulent zuerst in Olmütz, später in Liegnitz, gelobt in schwerer Krankheit Theologe zu werden, studiert erneut in Wittenberg und beschließt sein Leben als Geistlicher an der Nicolaikirche zu Brieg. Zwei seiner Söhne werden Theologen: Samuel (der Jüngere) wird nach längerer Tätigkeit als Hauslehrer Pfarrer in Neustadt, dann in Konradswaldau, endlich von 1596 bis 1610 in Wohlau. Unbedeutende dichterische Versuche von seiner Hand haben sich erhalten. Daniel, der jüngste Sohn Samuel Czepkos war Geistlicher zuerst in Koischwitz bei Liegnitz und später an der Kirche Zu Unser lieben Frauen in Schweidnitz, die während der Gegenreformation dem Katholizismus zufiel. Dieser auch als Genealog und Historiker nicht unbedeutende Mann hatte wiederum zwei Söhne, der jüngere, Christian, wurde Jurist, der ältere 1605 in Koischwitz geborene Daniel, ist der bedeutendste der Familie und als Dichter, mystischer Denker, Politiker, Historiker, Mediziner, Landwirt und Verwaltungsbeamter vielleicht der universellste unter den Schlesiern des 17. Jahrhunderts.

Daniel von Czepko, der den vom Großvater abgelegten Adel in späteren Lebensjahren[2]) sich erneuern ließ, verlebte seine

---

Mannesalter (1919) ist fehlerhaft und daher unbrauchbar. Die Arbeiten über Czepko aus dem 19. Jahrhundert beruhen größtenteils nicht auf Quellenstudium, sondern auf zwei Lebensbildern des frühen 18. Jahrhunderts. So Kahlert, Palm, Koffmane, der letzte wichtig, weil er entscheidend auf die Beziehungen Czepkos zu Angelus Silesius verweist. An neuerer Literatur sind zu nennen: Bornkamm, Luther und Böhme, Bonn 1925. Ders., Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum, Gießen 1926. Ellinger, Angelus Silesius, Breslau 1927. Peuckert, Die Rosenkreutzer, Jena 1928. Ders., Die Pansophie, Jena 1930. Viëtor, Probleme der deutschen Barockdichtung, Leipzig 1928. Vom Referenten in Vorbereitung: Daniel von Czepko, Sämtliche Werke in zwei Bänden — Formprobleme der Mystik, beide Breslau bei Priebatsch. Bereits erschienen: Beiträge zur Geschichte der Familie von Czepko im 17. Jahrhundert, Zs. des Vereins für Geschichte Schlesiens, LXIII, 1929, und Drei zeitgenössische Quellen zur Biographie Daniel von Czepkos, Euphorion, XXX, Heft III, 1929.

[1]) Vgl. Euphorion a. a. O. S. 266.

[2]) L. Blacek, Der abgestorbene Adel der preußischen Provinz Schlesien, 1894, vermerkt (S. 267), Daniel sei der erste des Geschlechts in Schlesien, der das Prädikat „von Reigersfeld" wieder führe, die Daten der Erneuerung

Jugend in Schweidnitz, kam bereits auf dem Gymnasium in Berührung mit einer Anzahl schlesischer Adliger, auf deren Gütern eifrig mystische Traditionen gepflegt wurden, und studierte vom Jahr 1623, in dem auch Pfarrer Daniel Czepko starb, zuerst in Leipzig Medizin und dann in Straßburg Jurisprudenz. Seine ersten literarischen Eindrücke empfing er von dem Breslauer Späthumanisten Christoph Köler. Den Geist dieses Opitzianers atmen auch Czepkos erste Dichtungen, schwunglose Dedikationen, zumeist in Odenform. In Straßburg geriet der Dichter unter den Einfluß Matthias Berneggers, und diese Beziehung wurde für sein ganzes Schaffen bestimmend. Berneggers[1]) Haus war der Mittelpunkt für die literarisch interessierten und kirchlich außerhalb der Dogmen ringenden Männer und Verbände. Von hier führten Fäden nach Holland, hier verkehrte Andreae, der Verfasser der Rosenkreutzerschriften, und hier trafen sich die literarisch interessierten jungen Männer aller Lager, vor allem Opitz und die Seinen, Zinkgref, und von den Breslauern Czepkos Freund Köler. Briefzeugnisse[2]) beweisen den starken Zusammenhang zwischen dem elsässischen Lehrer und dem schlesischen Schüler. Über die Beendigung von Czepkos Studienzeit ist Genaues nicht auszumachen; nach einer kleineren „Cavalierstour" schließt er 1626 sein Studium mit praktisch juristischer Tätigkeit in Speier ab, schlägt einen Antrag, in den Heeresdienst einzutreten, aus und kehrt nach Hause zurück. Er findet die Gegenreformation in Schweidnitz in voller Blüte. Es ist hier eine kurze Besinnung auf die politischen Zustände im damaligen Schlesien notwendig. Das Land bestand aus einer Fülle kleinerer Herrschaften unter verschiedenen Souveränen. Die Fürstentümer Schweidnitz und Jauer waren durch

aber seien nicht zu erlangen. Dem gegenüber bin ich wenigstens in der Lage, den Termin einzugrenzen: Terminus a quo ist die Straßburger Matrikel von 1625, in der Czepko unter den Bürgerlichen eingetragen ist; terminus ad quem die mit vollem Adelstitel vollzogene Eintragung im Stammbuch des Zacharias Allert 1636. (Über dieses Stammbuch weiter unten; Strassers Anmerkung, diese Eintragung berühre seltsam, da das Adelsdiplom aus späterer Zeit datiere, beruht auf einem Irrtum. Das Adelsdiplom ist verloren, Strasser meint vermutlich die Ernennung zum kaiserlichen Rat, die 1652 erfolgte.

[1]) Unsere Kenntnis von Bernegger ist noch sehr lückenhaft. Die Arbeit von Bünger, Straßburg 1892, ist unzureichend.

[2]) Vgl. Reifferscheid, Quellen zur Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland, I, Heilbronn 1889.

Erbvertrag habsburgisch. Im Auftrage des Kaisers regierte sie ein Landeshauptmann. Liegnitz, Brieg und Wohlau standen unter Herzögen, die den Reformierten anhingen, so waren diese Länder für die Schweidnitzer Protestanten der gegebene Zufluchtsort. Auch Czepko wandte sich zuerst nach Brieg und hielt sich im Laufe der nächsten Jahre auf Gütern verschiedener Freunde auf. Anfang Januar 1630 ist er einmal in Birawa. 1631 siedelte er von Brieg endgültig dorthin über und ein bis anderthalb Jahre später finden wir ihn nach einem kurzen Aufenthalte in Wresin auf dem Gute Dobroslawitz im Kreise Cosel auf dem Gute der Brüder von Czigan. Über die drei Barone Czigan von Slupska, Czepkos Schulfreunde aus Schweidnitz, fehlen fast alle Nachrichten, doch wissen wir, daß der bedeutendste der Brüder, Hans Georg von Czigan, in enger Verbindung zu Bernegger stand und bei seinem Studium in Leyden mit mystischen Kreisen in Verbindung getreten ist, so daß eine Verbindung zu den schlesischen Böhmisten als sicher anzunehmen ist. Schlesische und elsässische Sonderart begegnen hier einander: Nicht nur bei den Czigans, auf vielen schlesischen Schlössern sammelten sich, wie in Berneggers Haus, die pansophisch orientierten Sektierer.[1]) So vollenden die Czigans an Czepko Berneggers Werk, die in Straßburg gelegten Keime entfalteten sich, kurz nach 1630 schuf Czepko als Gast der Brüder Czigan seine großen Jugendwerke, neben den Liebesgedichten und Epigrammen an Barbara von Czigan einen großen Teil des Schäferepos ,,Corydon" und die gleichfalls an die Geliebte gerichtete ,,Consolatio ad Baronissam Cziganeam", eine Gelegenheitsschrift nach dem Tode von Barbaras Schwester, die des jungen Czepko Lehrgebäude in voller Klarheit enthält.

1632 kehrt Czepko nach Schweidnitz zurück, und der leicht Beeinflußbare gerät wiederum in den Bann ganz anders gearteter Freunde. Er kommt durch Köler in Verbindung mit Heinrich Wenzel von Münsterberg, der in Oels residierte und an dessen Hofe die Anhänger der Opitzischen Richtung ihren Rückhalt gefunden hatten. An Stelle religiös-mystischer Interessen herrscht hier ein weltlicher Hof mit mehr spät-humanistischen Interessen.

[1]) Vgl., was Koffmane (Die religiösen Bewegungen in der evangelischen Kirche Schlesiens, Breslau 1880) und Peuckert, (Die Rosenkreutzer) über Schweinitz, Henckel von Donnersmarck, Schweinichen u. a. beibringen.

Köler, der Breslauer Rektor Elias Major, der Brieger Organist und Dichter Wenzel Scherffer und Matthaeus Apelles von Löwenstern[1]), der Komponist von Opitzens „Judith", erörterten hier die Fragen der weltlichen Dichtung, aesthetische Probleme im Sinne des Bunzlauer Meisters. Hier wird Czepko sofort auf das Drama gelenkt, und zwar vornehmlich auf das von Opitz in der Nachfolge der Italiener geschaffene Singspiel. Die „Judith" ist 1635 erschienen, 1637 widmet Czepko Heinrich Wenzel sein Singspiel „Pierie", eines der wenigen Werke, das zu seinen Lebzeiten gedruckt wurde. Das Singspiel geht ganz in Opitzens Bahnen.[2])

1637 wird Czepko endgültig in Schweidnitz seßhaft; er heiratet Anna Catharine von Heintze, die ihm vier Güter vor den Toren der Stadt Schweidnitz in die Ehe bringt, so daß er ein Leben als freier Gutsherr führen kann. Seit dieser Zeit stockt die mystisch-religiöse Produktion völlig, es scheint, als ob Czepko mit seinen alten Freunden gar keine Verbindung mehr gepflogen habe, und aus den Schriften des vierten Jahrzehnts im 17. Jahrhundert tritt uns Czepko als gelehrter Heimathistoriker und streitbarer Politiker entgegen. Jetzt legt er sich die großen Sammelbücher zur Geschichte der Fürstentümer Schweidnitz und Jauer an, die, mehr als viertausend Folioseiten umfassend, quantitativ seine Hauptwerke sind. Die Bände, die heute auf der Reichsgräflich von Hochbergschen Majoratsbibliothek in Fürstenstein ruhen, enthalten abschriftlich wichtige Dokumente zur Geschichte der Gegenreformation in Schweidnitz und Jauer, auch Czepkos eigene Arbeiten sind hier teilweise überliefert, im übrigen befindet sich in jedem Bande eine zusammenhängende und äußerst geschickt abgefaßte chronikalische Darstellung der politischen Verhältnisse Schlesiens während des Dreißigjährigen Krieges. Für Czepko verquickte sich die heimatgeschichtliche Arbeit unauflöslich mit der politischen, er begnügte sich nicht mit der Darstellung der Ereignisse, er griff auch zum Heile der Stadt Schweidnitz mehrfach handelnd ein. Die ebenfalls in Fürstenstein bewahrte, bisher fast nie benutzte und allen Czepkoforschern unbekannte Schrift

[1]) Über Köler vgl. Max Hippe, Christoph Köler, Breslau 1902, über Löwenstern vgl. Epstein, A. v. L., Breslau 1929. S. 44 meine Anmerkung über das Verhältnis Löwensterns zu Czepko.

[2]) Hierüber Hans Heinrich Borcherdt, Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens, XLIII (1909).

„Defensio Schildbachi" beweist, daß der Dichter mehrfach an Stelle des unfähigen Rates der Stadt mit den fremden Kommandanten verhandelt hat, als Schweidnitz in raschem Wechsel nacheinander von kaiserlichen und schwedischen Truppen besetzt wurde. Die politische Haltung Czepkos ist im Gegensatz zu der vieler zeitgenössischer Dichter untadelhaft: Er trennte den Gedanken des Bekenntnisses, so scharf es angängig war, von dem der Politik und wollte bei allem Festhalten am protestantischen Glauben dennoch ein treuer Untertan seines direkten Souveräns, des Kaisers, bleiben. Diese scharfe Betonung des lutherischen Gedankens ist äußerst wichtig, weil sie uns zwingt, Czepkos Mystik in gewisser Weise anders zu bewerten als die der prinzipiell dem Dogma widerstrebenden Sektierer. Czepko hat jahrelang zum Wohle der evangelischen Gemeinde in Schweidnitz gewirkt. Er stand mit den verschiedenen Gesandtschaften, die Stadt und Fürstentum nach Wien und später nach Regensburg sandten, in enger Verbindung[1]), er verfaßte und redigierte die Bittschriften der Gemeinde, und der rasche Bau der im Westfälischen Frieden bewilligten evangelischen Friedenskirche zu Schweidnitz ist nicht zum mindesten auf Czepkos Initiative zurückzuführen. Die Reise nach Schweden freilich, die alle bisherigen Biographen dem Dichter zuschreiben, und auf der er das Geld für den Bau gesammelt haben soll, hat er nicht unternommen, ich konnte den Nachweis erbringen, daß hier eine Verwechselung mit dem jüngeren Bruder, Christian Czepko, vorliegt.[2]) Aus diesem Zeitabschnitt stammen vor allem die Sammlungen der Epigramme; weiter geht aus dem „Berichtschreiben" des Zacharias Allert, der damals Czepkos Schreiber war, hervor, daß der Dichter immer wieder an dem großen Epos „Corydon und Phyllis" feilte, einem Werke von nahezu zehntausend Versen, dem wir in der ganzen Literatur der Zeit nichts Gleichwertiges, ja kaum etwas Gleichartiges entgegenzusetzen wissen. Gegen Ende der vierziger Jahre muß Czepko wieder Verbindung zu mehr religiös gerichteten Kreisen gefunden haben. 1649 vermutlich hat er Abraham von Franckenberg, vielleicht auch Johannes Scheffler kennen gelernt. Franckenbergs

[1]) Vgl. meine Arbeit in der Zs. d. Vereins f. Gesch. Schlesiens 1929.

[2]) Die in der Friedenskirche zu Schweidnitz aufgefundenen Briefkonvolute veröffentliche ich auszugsweise demnächst im Münchener Museum.

Schriften waren ihm schon 1640, vermutlich durch den Brieger Rat, Mystiker und Dichter, Johann Theodor von Tschesch, zum Teil im Manuskript bekannt geworden. Näheres über die Geschichte der Freundschaft Czepkos zu dem christosophischen Kreise Franckenbergs und der Anhänger Böhmes ist nicht auszumachen; jedoch scheint es, als ob die von Ellinger[1]) am schärfsten formulierte Auffassung, Czepko sei das Haupt eines Konventikels oder zum mindesten einer Gruppe gleichgerichteter Freunde gewesen, schwer aufrecht zu halten sein wird. Czepko lebte einsam in Schweidnitz, sein reger Briefwechsel beschränkte sich nicht auf einen Kreis mystisch gesinnter Anhänger.[2]) Es ist bezeichnend, daß Czepkos religiöses Schrifttum in den schweren Kriegs- und Notjahren aussetzt und in dem Augenblick wieder beginnt, in dem für den Dichter politische oder kommunale Aufgaben nicht mehr bestehen. Als Ferdinand III. statt des katholischen Landeshauptmanns von Bibran den neutral gesinnten und loyal denkenden Baron von Nostitz über die Fürstentümer Schweidnitz und Jauer setzte, gab es für Czepko keine Vermittlungsaufgaben mehr. Auch die Kirche war gebaut, und Czepkos Sorge für sie beschränkte sich auf den Gedankenaustausch mit dem Laienvorsteher Ortlob von Otterau. Zur Landwirtschaft konnte Czepko auch nicht zurückkehren, denn drei seiner vier Güter waren völlig verwüstet, und auch das vierte, Kletschkau, vermochte er nicht wieder rentabel zu gestalten. So wandte er sich wieder religiöser Spekulation zu, und aus dieser Zeit stammen die großen dichterisch-mystischen Schriften, vor allem die berühmten „Monodisticha", das Vorbild des „Cherubinischen Wandersmannes" des Angelus Silesius. 1656 starb Czepkos Frau. Für die Kinder verfaßte er eine überaus interessante Geschichte ihrer Krankheit, aus der das Verhältnis von Arzt- und Kurpfuschertum deutlich erhellt.[3]) Drei unter Czepkos Kindern waren am Leben geblieben: der Sohn lebte in

[1]) Zeitschr. f. deutsche Philologie 1927.

[2]) Es ist zudem unmöglich, Abschließendes über Czepkos Korrespondenz zu sagen, da gerade der Band, der die Abschrift des größten Teils der Briefe enthalten müßte, unauffindbar ist. Die Handschrift R 2195 (Collectio variorum fragmentorum) beginnt mit Brief Nr. 54, Pars I und II der Sammlungen fehlen.

[3]) Diese Krankengeschichte veröffentliche ich demnächst im Archiv für Geschichte der Medizin.

Prieborn, wo Czepko 1656 auch seinem jüngeren Bruder Christian eine Stelle als Amtmann verschaffte; die eine Tochter heiratete den Schweidnitzer Arzt Tralles, über die andere Tochter ist nichts bekannt. Czepko fühlte sich wohl nach dem Tode der Gattin einsam und unausgefüllt, und so trat er, der inzwischen Kaiserlicher Rat geworden war, in die Dienste der Herzöge von Liegnitz, Brieg und Wohlau. Dort regierten in den fünfziger Jahren drei Brüder gemeinsam, die das Land unter sich aufgeteilt hatten, so daß Czepko lediglich Wohlauischer Rat wurde. In dieser Eigenschaft siedelte er nach Ohlau über und arbeitete fast vier Jahre intensiv als Verwaltungsbeamter. Mit besonderer Liebe nahm er sich der Silberberger Bergwerke in der Grafschaft Glatz an, hier erwachten plötzlich wieder die alchimistischen Interessen der Jugendzeit, und die Berichte Czepkos über seine Tätigkeit in Silberberg, die das Staatsarchiv Breslau im Original bewahrt, zeigen in sonderbarer Verquickung Czepkos doppelte Arbeitsrichtung, die verwaltungstechnische und die alchimistische an. Es ist ihm nicht gelungen, mit Hilfe seiner aus paracelsischer Überlieferung stammenden Experimente das durch die Kriegszeiten völlig ruinierte Bergwerk in die Höhe zu bringen. Bei einer Inspektion der Bergwerke im Sommer des Jahres 1660 zog Czepko sich die Krankheit zu, der der erst Fünfundfünfzigjährige am 3. September desselben Jahres erlag. Bei der Friedenskirche zu Schweidnitz wurde er unter großem Gepränge beigesetzt.

Aus den Erinnerungen von Czepkos geschwätzig-klugem Sekretär Allert[1]) wissen wir, daß der Breslauer Zensor einer Schrift

[1]) Die Gestalt des Schreibers Zacharias Allert erscheint mehrfach in der Geschichte Schlesiens während des 17. Jahrhunderts. Allerts Nachruhm gründet sich auf zwei nicht unwichtige Schriftchen, die Mutterwitz, aber auch eine etwas subalterne Dreistigkeit zeigen. Die eine dieser Schriften ist 1887, von Julius Krebs in den Veröffentlichungen der Schlesischen Gesellschaft für Vaterländische Kultur herausgegeben, erschienen. Es ist ein Tagebuch, das Allert als Reisebegleiter des Breslauer Syndicus Dr. Rosa während einer Gesandtschaftsreise nach Wien geschrieben hat. Die wenigen biographischen Angaben, die Krebs einleitend vermerkt, werden jetzt ergänzt durch meine Veröffentlichung im Euphorion a. a. O. Die im Rahmen dieser Arbeit erstmalig aus den Papieren der Stadtbibliothek Breslau herausgegebene Biographie Czepkos von Allert ist eine 15 Jahre nach Czepkos Tod niedergeschriebene Sammlung von Erinnerungen an den ehemaligen Dienstherrn, an einen nicht bekannten adeligen Freund Czepkos gerichtet und vermutlich mit der Bitte um ein Geschenk überreicht. Allert beklagt in

des Dichters das Imprimatur verweigert hat, mit der Begründung, er lese aus Czepkos Sätzen kryptocalvinistische Ansichten heraus. So landläufig dieser Vorwurf in damaliger Zeit war, so ist er doch dem Führer der lutherischen Gemeinde in Schweidnitz gegenüber auffällig. Jede spätere Untersuchung der Mystik des 17. Jahrhunderts wird mit der eigenartigen Erscheinung zu rechnen haben, daß Czepko und einige andere unter den Böhmisten trotz aller Freundschaft zum Kreise Franckenbergs streng bei der Kirche zu verbleiben wünschten.[1]) Dennoch ist die dogmenfremde Grundhaltung in Czepkos Werk nicht zu verkennen, wie ein sektiererischer Zug die ganze Familie charakterisiert. Eine gewaltsame, schwere Erschütterung bekehrt den Großvater und treibt den mitten im

seinem ,,Berichtschreiben'', daß er nicht von allen Schriften Czepkos, die er ins Reine geschrieben, Abschriften für sich genommen habe. Er verrät damit, ohne es zu wollen, einiges über die Herkunft der frühen Duplikate einiger Czepkoniana.

Zur Biographie Allerts ist zu bemerken, daß er im Jahre 1627 von sich als einem jungen Burschen schreibt. Am 14. Oktober 1634 heiratet er in Schweidnitz Ursula Prosz, die Witwe eines Schweidnitzer Bürgers. Unter den Gratulanten erscheint auch der Breslauer Rektor Elias Major. Vorher schon war er im Kreise der Breslauer Späthumanisten bekannt. Nach sechsjähriger Schreibertätigkeit bei Dr. Rosa (1625—31) scheint er Sekretärs- oder Botendienste in Schriftsteller- und Gelehrtenkreisen versehen zu haben. So trägt sich 1635 bereits Opitz in sein Stammbuch, das die Breslauer Stadtbibliothek bewahrt, ein, über Czepkos Eintragung in eben dieses Stammbuch 1636 vgl. weiter oben. Zu Ende seines Lebens hat Allert in Jauer, von wo 1675 sein ,,Berichtschreiben'' datiert, gelebt. Außer den beiden genannten Schriften, dem Tagebuch von 1627 und dem Berichtschreiben von 1675, ist der Verfasser des Handschriftenkatalogs der Stadtbibliothek Breslau geneigt, Allert auch noch die Autorschaft der viel verbreiteten Schrift ,,Untergedrückter und wieder herfür gegrünter Palmenbaum'' zuzuschreiben. Diese abwegige Vermutung geht auf eine Notiz des Breslauer Rektors und Historikers Klose zurück, der unter seiner 1793 angefertigten Abschrift des Palmenbaums (Hs. Kl. 67 Stadtbibl.) vermerkt, diese ,,Schrift voller Ungereimtheiten und Falschheiten'' sei von einem Beamten des Dr. Rosa verfaßt, und man sehe aus der Kompilation, daß der Schreiber weder Sitten noch Geschmack gehabt. Das genügte, um Allert die Verfasserschaft vermutungsweise zuzusprechen. Abgesehen aber von dem doppelten Religionswechsel, der Allert damit zugemutet wird, steht der Behauptung entgegen, daß der Palmenbaum im Gegensatz zu den beiden andern Schriften ein sehr geschickt aufgebautes, von Kenntnissen und schriftstellerischem Talent zeugendes Pamphlet ist, während die beiden andern Schriften recht improvisatorisch wirken.

[1]) Viëtor, Probleme der Barockdichtung, erörtert das Verhältnis von Dogma und Mystik bei Gryphius. Die Unklarheit in Gryphs Haltung, die er als Neigung zur Mystik deutet, findet sich bei Czepko in ganz ähnlichen Formen. Das hier Gesagte kann von Czepko aus Viëtors Ansicht bestätigen.

Berufe stehenden Mann dazu, sein Leben von Grund auf neu zu gestalten, der Vater Daniel ist der Schweidnitzer Gemeinde der Sektiererei verdächtig und muß sich bei seiner Berufung durch öffentliches Bekenntnis und Eid vom Vorwurf des Kryptocalvinismus reinwaschen, Daniel selbst bewahrte nur seine Zurückhaltung vor Zusammenstößen mit der kirchlichen Behörde, und von seinem Sohne Christian Deodat weiß sein Biograph Matthaeus zu berichten, er sei nach „litibis nescio quidem", die ihn sein Vermögen gekostet hätten, ein einsamer Sonderling, offener Weigelianer und fanatischer Irregeleiteter gewesen, dessen nach tausenden zählende, dem Kirchendogma widerstreitende Verse der Betrachtung unwürdig seien. Mit Christian Deodat erlischt 1716 der Mannesstamm der schlesischen Czepko, als die sektiererische Anlage der Familie von Generation zu Generation immer stärker hervorbrechend ihren Höhepunkt erreicht hatte.

II.

In dieser knappen Skizze des Lebens ist schon einiges über Czepkos Verhältnis zur Mystik angedeutet. Es ist von der starken Beeinflußbarkeit des Dichters berichtet worden, und außerdem konnte von einer gewissen Periodisierung des Lebens und Schaffens gesprochen werden. Wir stellten drei solche Perioden fest, die mittlere war erfüllt von politisch-historischer, weltlich-dichterischer und in zweiter Reihe landwirtschaftlich-medizinischer Arbeit; in der ersten Periode (Straßburg-Dobroslawitz) wie der letzten, den fünfziger Jahren, dominieren die mystischen Schriften. Während die Jugendmystik im Zeichen Berneggers steht, reiht sich Czepkos Alterswerk der Linie Böhme-Franckenberg-Scheffler ein. Und um diese Entwicklung zu begreifen, wird ein Blick auf den Weg der mystischen Überlieferung im 17. Jahrhundert notwendig.

Man hat von verschiedenen Seiten versucht, die Ursprünge des Sektierertums im 16. und 17. Jahrhundert, speziell die Bedeutung der Böhmeschen und Nach-Böhmeschen Mystik zu begreifen, und man hat sich lange Zeit mit dem Hinweis auf den Neuplatonismus begnügen zu können gemeint. Erst Joel ging einen Schritt weiter.[1]) Doch scheint es, als ob er die eigentümlich

[1]) Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, Jena 1906.

deutsche Tradition unterschätzte. Auf sie verweist ihm gegenüber Will-Erich Peuckert[1]), der den Ursprung der nachlutherischen Mystik aus der Verbindung von Paracelsismus und mittelalterlicher Mystik erklärt. Es ist zweifellos, daß diese Mystik des 17. Jahrhunderts nicht im selben Sinne Mystik ist wie die des Mittelalters. Die neuere Mystik ist nicht mehr eine Form des Dogmas, über deren Grenzen und Rechte die Kirche befinden kann, sondern sie ist eine aus divergierenden Strömen mannigfacher Art zusammengefaßte eklektische Lehre. Elemente des Protestantismus sind in ihr wirksam, so sind die Beziehungen zwischen Luther und Böhme äußerst komplex[2]), die Distichen Tscheschs enthalten sehr viel lutherisches Gut, ebenso greift die späte Mystik manchmal auf den Neuplatonismus ohne Vermittlung des Mittelalters zurück, sie nutzt die häretischen Lehren des 16. Jahrhunderts, der Schwärmer und der Paracelsisten ebenso wie die Taulers. Es ist Peuckerts Verdienst, die Wiederaufnahme der mittelalterlichen Mystik in die pansophisch-magische Gedankenwelt der Paracelsisten, die Verchristlichung der Alchimie, die Entdeckung der Religiosität aus der Naturlehre, als Voraussetzung der großen Spätmystik der Barockzeit erkannt zu haben. Der Ansatzpunkt zum Verständnis ist also Paracelsus. Den entscheidenden Unterschied zwischen ihm und den in Lehrart und Lehrmeinung ihm gleich scheinenden wie etwa Agrippa von Nettesheim ist darin zu sehen, daß der Hohenheimer die Magie nicht um ihrer selbst willen, sondern dazu „braucht, um ‚durchzusehen', wie Böhme es später nannte, um Gott den Schöpfer hinter dem Geschöpf, das Ewige hinter dem Vergänglichen zu erkennen. Das ist der Gedanke der Pansophie, der blieb, während Magie und Zauberei vergingen."[3]) In der westdeutschen Paracelsusschule, besonders bei Dorn, ist erstmalig die Verbindung von Paracelsismus und Taulerscher Mystik zu beobachten, wie sie dann im Werke Weigels voll erscheint. Wir bemühen uns anstatt weitschweifiger Darstellung um eine kurze Formulierung der für Czepko wichtigen Etappen auf dem Wege von Pansophie zur Mystik des 17. Jahrhunderts an Hand der drei markanten Erscheinungen Weigel, Böhme, Franckenberg. Weigels

[1]) Peuckert, Die Pansophie, Jena 1930.
[2]) Vgl. Bornkamm a. a. O.
[3]) Peuckert, Die Rosenkreutzer S. 20.

Leistung ist die endgültige Verbindung von paracelsischer Naturlehre und mittelalterlicher Mystik. Bornkamm legt in seiner knappen Darstellung das Hauptgewicht auf die Nähe zur Mystik: „Man bemerkt an Weigel," sagt er, „eine Neuverkörperung der spekulativen Ideen der deutschen Mystik, daß man sich manchmal in die „Theologia deutsch" zurückversetzt glauben könnte, wenn nicht unter dem Einfluß des Paracelsus eine lebendigere Naturanschauung in seiner Kosmologie zum Ausdruck käme." Böhme dagegen ist nur in seiner Entwicklung und von der abseitigen Situation des Schlesiers zu begreifen. Der Görlitzer hörte von den geheimen Bruderschaften und den Rosenkreutzerverbänden, die ja in Wahrheit gar nicht existierten. Er mühte sich um die Verbindung zu diesen Kreisen und vereinte sich in dieser Bemühung mit einer Gruppe von Schülern, die gleich ihm Pansophen waren. Bis ihn eines Tages die „Bekehrung" umwandelte. Hier wird Peuckerts Ansicht, diese Bekehrung sei auf Grund der Kenntnis Weigels entstanden, von theologischer Seite zu revidieren sein; schon Bornkamm hat darauf hingewiesen, daß Böhme in allen seinen theologischen Begriffen Luther ungleich näher steht als Weigel. Darauf kommt es hier weniger an, als auf den Sinn eben der „Bekehrung". Es ist der Weg zur Christosophie. Es ist vielleicht notwendig, so scharf wie möglich zu fassen, was die Erkenntnis Böhmes 1624 nach der Bekehrung von der des Rosenkreutzers (wie von der eigenen vor der Bekehrung) unterscheidet. An und für sich ist kaum ein Unterschied zu bemerken. Es liegt allein in Böhmes Praxis. Aber wenn man genauer zusieht, dann ist es doch so, daß zwar der Rosenkreutzer auch die Erkenntnis des Kosmos und seines Schöpfers hat, aber aus Vernunft. Böhme jedoch erstirbt dem Vernunftwissen; er wird gelassen, einfältig in Gott."[1]) In einem Satze: Die Pansophie studiert die Welt, um in ihr Gott gespiegelt zu blicken, der Christosoph erstirbt in Gott, um dann wie selbstverständlich die Welt zu erkennen. Franckenberg ging als Schüler Böhmes mit ihm den Weg von Pansophie zur christosophischen Praxis. Aber er bleibt „der ewige Schüler"; was Böhme aus Gnade besaß, den Weg in die Einkehr, das Ersinken in Gott, das mußte er sich erarbeiten. Er hat die Mystik nicht, er will zu ihr, und darum setzt er sie in ein wissenschaftlich gemeintes Werk um.

[1]) Vgl. Peuckert, Die Rosenkreutzer, S. 291.

III.

Entschließt man sich, die religiöse Entwicklung der Zeit in dieser Weise zu betrachten, so ist die Eingliederung Czepkos und seiner Mystik in den allgemeinen Gang nicht mehr schwer. Freilich ist die Frage nicht so zu lösen, wie Strasser und Wyrtki es taten, die eine Anzahl mystischer, pansophischer und theosophischer Schriften mit Czepkos Hauptwerken verglichen, und auf Grund ähnlich klingender Sätze fünf Hauptquellen für Czepko feststellen wollten. Sie behaupteten, daß an erster Stelle Eckhart, an zweiter Tauler, Weigel und Böhme, an dritter Paracelsus, an vierter Blosius und die katholische Mystik und an fünfter Franckenberg wirksam gewesen seien. Solche Abhängigkeitsstatistik, zumal an unzureichendem Materiale vorgenommen, ist wertlos, weil sie vergißt, daß Czepko nicht in jedem Punkte seines Lebens der gleiche geblieben ist, und weiterhin, daß Anklänge nicht notwendig auf Quellenstudium schließen lassen. Wir wissen nicht, wie viel Czepko aus zweiter Hand hat, und können nur feststellen: Die Jugendschriften, also die Consolatio an Barbara Czigan, die Gegenlage der Eitelkeit und das inwendige Himmelreich entstammen einem Kreise, der Weigel bereits rezipiert hat. Wieweit die mittelalterliche Mystik direkt, wieweit sie im Werk Weigels gespiegelt auf Czepko gewirkt hat, läßt sich nicht ausmachen. Viele Formeln deuten auf Weigel, so vor allem die Fassung der Lehre vom „willigen Tod". Für die direkte Aufnahme der Mystik spricht nur ein Exzerptzettel Czepkos, der sich erhalten hat und unter anderm ein Zitat „ex Taulero" enthält. Einen knappen Schritt können wir noch weitergehen. Der erwähnte Exzerptzettel enthält an erster Stelle ein Zitat „ex Molineo", und dieser Hinweis auf die spanische Mystik erklärt die quietistische Färbung der Jugendwerke. Daneben wirkt Böhme: Für die Verbindung der Czigans mit dem Kreise um Böhme kann ich ein direktes Zeugnis beibringen. In der Hochbergschen Majoratsbibliothek in Fürstenstein befindet sich ein Stammbuch des Heinrich Noah von Czettritz[1]), in dem sich etwa gleichzeitige Eintragungen Franckenbergs, Tscheschs und der Brüder Czigan befinden. Da sich weiterhin aus der Familien-

[1]) Dieses Tagebuch erscheint demnächst auszugsweise von Professor Friedrich Andreae und mir herausgegeben in den Schlesischen Geschichtsblättern.

geschichte der Czettritz ergibt, daß Heinrich Noah religiöser Spekulation nicht abgeneigt war, ist die Verbindung der Czigans zum Böhmekreis kaum mehr von der Hand zu weisen. Was anfangs vermutungsweise geäußert wurde, kann jetzt mit ziemlicher Bestimmtheit wiederholt werden: In Straßburg lernte Czepko die verschiedenen mystischen Ströme kennen, in Dobroslawitz und durch Lazarus Henckel von Donnersmarck wurde er im Sinne der Böhmisten erzogen. Noch aber war um 1630 die Verchristlichung des ganzen Gedankengebäudes nicht so weit vorgeschritten, daß sich in Czepkos Jugendschriften die reine Lehre Böhmes spiegeln konnte; wie bei den meisten unter den Anhängern des Görlitzers geht es nicht um die direkte Nachfolge, sie mühen sich noch um ein „System", nicht um ein Leben in Gott. Das letzte Wort kann erst gesprochen werden, wenn eine systematische Untersuchung der Theologie Czepkos erfolgt ist, bei aller Zurückhaltung aber kann jetzt schon ausgesprochen werden, daß Czepkos Jugendmystik den Gedankenbestand der Häretiker aus Böhmes Kreis enthält, aber nicht die spezifisch Böhmesche Lehre von der Bekehrung. Mit anderen Worten: Mit der Mystik und ihrer persönlichen Forderung ist noch nicht Ernst gemacht, die pansophischen Strömungen sind noch stärker als die christosophischen, es geht mehr um Erkenntnis als um eine Erschütterung, es geht um die Bildung eines Systems, in dem sich paracelsische und mittelalterlich-mystische Gedanken mit denen des spanischen Quietismus, des Luthertums (durch Tscheschs Vermittlung) und der Rosenkreutzerei vermengen, es ist der Versuch, ein eklektisches Weltbild zu schaffen.

Als Czepko etwa fünfzehn Jahre später in den vierziger Jahren erneut mystische Gedankengänge entgegentraten, geschah es unter ganz veränderten Voraussetzungen. Schrade[1]) und Peuckert haben gezeigt, daß gerade in dem Dezennium, in dem Czepko, von weltlich-politischer Arbeit absorbiert, der Entwicklung des religiösen Sektierertums fernstand, der Übergang von Pansophie zu Christosophie sich vollzog. Das heißt: Abraham von Franckenberg vollzog in zehnjähriger schwerer Arbeit an sich die Neuorientierung am „bekehrten Jacob Böhme". Jetzt geht es nicht mehr um Erkennt-

[1]) Abraham von Franckenberg, Phil. Diss. Heidelberg 1922. Masch.-Schr.

nis, sondern um ein gottgefälliges Leben, nicht mehr um die Gotterkenntnis aus der Natur, sondern um das Absterben in Gott. Die Lehre wird wieder im alten Sinne christlich und in erster Linie „mystisch“. Diesem christosophischen Kreise gehörten Tschesch in seinen letzten Lebensjahren und Franckenberg bis zu seinem Fortgang aus Schlesien an. Wie Czepko zu diesem Kreise gekommen ist, wissen wir nicht, vermutlich durch den betriebsamen Machner in Breslau oder durch Georg Schwartz, wie Peuckert vermutet. Jedenfalls kannte Czepko bereits Tscheschs lateinische Zweizeiler und Franckenbergs „Raphael“ und „Sephiriel“, denen er je ein Gedicht gewidmet hat, ehe er dem Kreis der Christosophen persönlich nahetrat. Ebenso wie nun Wyrtki den Fehler beging, die gesamte Mystik Czepkos in die Welt der Weigelianer zu verweisen, ebenso ist es ein Irrtum, von der Deutung der „Monodisticha“ aus die Gedankenwelt Czepkos mit der der Christosophen schlechtweg gleichzusetzen. Vielmehr: so gewiß das Jugendwerk mystisch theosophisch im Sinne Weigels ist, so gewiß will das Alterswerk die Christosophie Franckenbergischer Prägung: „Wie nun Lehr und Leben in Christo ein Wesen ist, also soll auch in einem Christen Glaube und Liebe ein Wesen sein. Ja, dann erst sind wir rechtschaffne Christen, wenn wir durch den Glauben die Lehre und durch die Liebe das Leben in ein Wesen bringen.“ Es prägt sich der Unterschied zwischen Jugend- und Alterswerk deutlich in der Haltung aus: Während das frühe Schrifttum mehr oder weniger Erkenntnislehre ist, erscheint das Spätwerk in didaktischer Form. „Säume nicht, es liegt an einem kurzen Augenblick“ heißt es immer wieder. Statt der Tröstung, statt der Formeln für Selbstbesinnung erscheinen die Mahnungen zu Buße und Einkehr, und Czepkos spätes Hauptwerk, die „Semita amoris divini“, ist ein Chorwerk voller Aufruf und eifervollem Werben. Es läßt sich ohne ausführliche Quellennachweise der Unterschied zwischen Frühwerk und Alterswerk schwer fassen. Vielleicht ist es berechtigt zu sagen: Die mittelalterliche Mystik in Weigels Rezeption, ihrer Ekstatik entkleidet und verbunden mit der Pansophie, ist mehr erkenntnismäßiger Art; die Christosophie aber, also die Rezeption Weigels in der Weise des reifen Böhme ist religiöser, christlicher, inniger. Christosophie ist ein Heilsweg. Ihr Ziel ist einzig Gott. Böhme fand ihn, die Jünger blieben Gottsucher.

IV.

Und an diesem Punkte ist es notwendig, aus dem Gestrüpp der Sektengeschichte den Weg zur Literaturgeschichte im engeren Sinn zurückzulenken. Denn die Frage nach dem Unterschied zwischen dem Werke des Gottfinders Böhme und dem seiner suchenden Schüler ist, so eigenartig es klingen mag, nur eine andere Formulierung für die Frage nach dem Zusammenhange von Mystik und Dichtung. Die nicht stark genug sind, im Gottesgedanken zu leben, retten sich in die Darstellung dieses Gedankens. Karl Viëtor[1]) hat das große Verdienst, die Mystik des 17. Jahrhunderts endgültig aus ihrer Isolierung befreit und mit der zeitgenössischen Literatur in Verbindung gebracht zu haben. Er hat seine These, in der Barockzeit sei die Mystik in die Dichtung „eingedrungen", an Gryphius exemplifiziert und in dessen Dichtung die Terminologie der Mystiker aufgewiesen. Viëtors vielleicht entscheidende Leistung ist es, daß er sich darauf beschränkt, vom Eindringen der Mystik zu sprechen, anstatt von mystischer Dichtung schlechtweg. Denn mystische Dichtung ist ein gängiges Schlagwort, sie wird als Folge der Verquickung von Mystik und Dichtung kritiklos als vorhanden bezeichnet, jedoch gerade angesichts des Werkes von Czepko muß die Frage aufgeworfen werden, ob ein Gebilde, mystische Dichtung genannt, überhaupt möglich ist. Vor die Erörterung dieser Frage gehört die nachdrückliche Feststellung, daß in diesem Zusammenhange nur von der Mystik des 17. Jahrhunderts gesprochen wird. Daß die mittelalterliche Mystik sich der dichterischen Form bedient, hat völlig andere Voraussetzungen als der Zusammenhang von Dichtung und Mystik im 17. Jahrhundert. Einmal ist, wie oben bereits ausgeführt, Mystik im Mittelalter etwas anderes als Böhmesche und Nach-Böhmesche Lehre, und zum zweiten ist die Kunstauffassung der beiden Epochen so verschiedenartig, daß ein Gestalten des mystischen Vorganges im Mittelalter eine ganz andere Bedeutung hat als in der Barockzeit. Gerade aus der Dichtung, die sich der Terminologie der Mystik bedient, ist das moderne individuelle Gedicht erwachsen.[2]) Schon das ist Bedenken genug, mittelalterliche mystische Dichtung oder

[1]) Viëtor a. a. O.

[2]) Vgl. darüber Viëtor a. a. O. und Günther Müller, Geschichte des deutschen Liedes, München 1925.

gar mystische Dichtung anderer Kulturen mit den in Frage stehenden Kunstwerken der Barockzeit ohne weiteres in Parallele zu setzen. So bleibt unabhängig von jeder allgemeineren Fragestellung das Problem zu erörtern: Ist dichterische Form für mystische Gehalte im 17. Jahrhundert schlechtweg mystische Dichtung? Zwei neuere Autoren haben diese Frage verneint: Janentzky[1]) in einem bedeutsamen Schriftchen implicite, wenn er die Mystik aus der irrationalen Sphäre der Dichtung in die transrationale verweist, Bremond[2]) explicite, wenn er in seinem freilich von ganz anderem Standpunkte aus geschriebenen Werke ,,Mystik und Poesie" erklärt: ,,Dichtung ist eine undeutliche und unbeholfene Skizze, der Dichter ist schließlich nur der Schatten eines Mystikers" und weiter: ,,jeder Dichter wird im selben Grade, wie er Dichter ist, von dem Bedürfnis gequält, sein Leben mitzuteilen. Der Mystiker verspürt das Bedürfnis nach Mitteilung um so weniger, als er im höheren Grade Mystiker ist." Der Mystiker schweigt. Er weiß um das ,,ineffabile", in immer neuen Symbolen umschreibt er es, der Dichter aber will gestalten. Das ineffabile aber ist prinzipiell ungestaltbar, sofern Gestaltung heißt, das eine, einzig adaequate Wort für die Sache finden. Die Vielfalt der Worte ist für den Mystiker nur armseliges Umschreiben des Erlebnisses, für den Dichter ist das Wort selbst das Erlebnis. Das meinen die Formeln Janentzkys und Bremonds. Ihre Sätze tragen in entscheidender Weise dazu bei, Czepkos Art zu ergründen. Wir erinnern uns dessen, was vorhin über den Unterschied Franckenbergs von Böhme gesagt wurde. Böhme hat das Erlebnis; er weiß um Gott. Franckenberg sucht Gott, indem er sich müht, Böhmes Erlebnis in sich wirksam zu machen. Er studiert, deutet und kommentiert den Meister, um durchzusehen. Und er bleibt der ,,ewige Schüler". Das Gleiche gilt für Czepko. Auch er hat das Erlebnis nicht oder nicht mehr. Er übt im Alter die Praxis der Christosophie, er lehrt Versenkung, Bescheidung in Gott, Buße und Einkehr — aber das ,,Durchschauen" Böhmes eignet ihm nicht. Und so versucht er durch die Dichtung zum Erlebnis vorzustoßen. Aber je präziser er formuliert, je schöner er vom Wege der Mystik spricht, desto mehr muß er sich von dem, was nicht aussprechbar

[1]) Mystik und Rationalismus München-Berlin 1922.

[2]) Mystik und Poesie, Freiburg 1929.

ist, entfernen. Vom Standpunkte der Mystik aus gesprochen; er ist auf dem falschen Wege, solange und weil er Dichter ist. So hat Daniel Czepko in der Geschichte der Mystik nur einen bescheidenen Platz zu beanspruchen, er ist ein unoriginaler Denker, der sich in seiner Jugend ebenso auf Weigelschen Pfaden führen läßt wie im Alter auf christosophischen. Desto gewichtiger ist Czepkos Stellung in der Geschichte der Dichtung. Wir begreifen durch ihn, wie sich das von Viëtor in den Mittelpunkt der Erörterung gestellte „Eindringen der Mystik in die Dichtung" vollzieht. Wenn auch der Weg der dichterischen Gestaltung nicht das erstrebte Ziel erreichen kann, so hat doch die Gestaltung selbst ihren bedeutsamen Eigenwert ästhetischer Art, und notwendig gilt somit der letzte Teil der Betrachtung den dichterischen Formen, deren Czepko sich bedient. Wie sehr der Dichter um die Form gerungen hat zeigt ein Blick auf die „Monodisticha". Dieses bisher stets als Einheit begriffene Werk besteht aus zwei heterogenen Teilen: ein Teil der Zweizeiler ordnet sich zwanglos der Spätmystik ein, zu der das Gesamtwerk zeitlich gehört; ein anderer Teil erscheint jedoch bei näherem Vergleich als annähernd wörtliche Umsetzung von Sätzen aus der Jugendschrift „Consolatio ad Baronissam Cziganeam" in Verse. Daraus läßt sich ersehen, daß Czepko das Problem der Gestaltung wichtig war. Er war eben zuerst und vor allem gestaltender Dichter, und zwar wesentlich Epigrammatiker. Unter seinen weltlichen Schriften nehmen die Sinngedichte verschiedenster Richtung den breitesten Raum ein, und unter den sechs mystischen Hauptwerken sind zwei prosaische Gelegenheitswerke, die beiden Consolationes, drei Sammlungen von Epigrammen und das aus der Epigrammatik entwickelte große Liedwerk, die Semita amoris divini.

Über den Zusammenhang von Barockdichtung und antithetischem Epigramme ist mehrfach und jüngst auch im Zusammenhange der Mystik gehandelt worden, ich verweise auf die Arbeiten von Strich[1]), Müller, Viëtor und zuletzt auf Benno von Wiese[2]), der hinsichtlich Schefflers sagt: „Die Gegensätzlichkeit der mystischen Konzeption eines Welt- und Lebensbildes bedient

[1]) Der lyrische Stil des 17. Jahrhunderts (Festschrift) 1916.

[2]) Die Antithetik in den Alexandrinern des Angelus Silesius. Euphorion für Muncker, XXIX, 1928.

sich des überlieferten Stilmittels der Antithese, um seine religiöse Unaussprechlichkeit und seine mystische Zweideutigkeit zu formen und zu bilden". Wir haben dem aus dem Bishergesagten zu erwidern, daß ein mystisches Weltbild sich prinzipiell nicht „formen und bilden" läßt, auch nicht in Antithesen. Und wenn Scheffler im „Cherubinischen Wandersmann" diesen Versuch gemacht hat, so ist er zur antithetisch epigrammatischen Form nicht darum gekommen, weil Mystik und Epigramm in undefinierbarer Weise zusammengehören, sondern einzig, weil Czepkos Lebensarbeit, mystische Gedanken in antithetische Epigramme zu bannen, auf ihn gewirkt hatte. (Daß Angelus Silesius formal von Czepko beeinflußt ist, erkennen in dem jüngst entbrannten Streite um die Quellen des „Cherubinischen Wandersmannes" beide Parteien an).[1]) Czepko war der erste, der den undurchführbaren Gedanken einer dichterisch antithetischen Gestaltung eines mystischen Weltbildes faßte, er war der erste, der die epigrammatische Form ernsthaft mit mystischen Inhalten erfüllte. Mag der Weg von der Mystik aus gesehen immer falsch sein, Czepko ist derjenige, der die Mystik auf dem Umwege über die Dichtung bändigen wollte. Das Eindringen der Mystik in die Dichtung hat sich also so vollzogen, daß Czepko, guter Kenner der griechischen Anthologie und des Martial, Übersetzer Opitzischer Schule, religiösen Gehalt, den ihm Bernegger und Czigan nahe bringen, in Epigramme umsetzt. Nicht aus Spielerei, sondern im ernsten Bestreben, so zu dem „Geheimnis" vorzudringen. Indem er aber die Form, die er beherrscht, mit einem Inhalte erfüllt, den sie bislang nicht gekannt hat, verändert er die Form selbst. Günther Müller deutet dies an, wenn er Czepkos Lieddichtung dem Opitzischen Typus zuordnet, gleichzeitig feststellt, daß eben dies Lied den Charakter des Sinngedichtes beibehält, und schließlich sagt, daß der Dichter Czepko Ergebnisse aus der zweiten Hälfte des Jahrhunderts vorweggenommen habe. Was Müller nach der Kenntnis sehr geringen Materials bedeutsam feststellt, können wir aufnehmen und erweitern: Czepko als Dichter ist das Bindeglied und der Mittelsmann zwischen den verschiedenen Strömungen des Barock. So überwindet er die für die Schüler Opitzens gültige Liedform, indem er antithetisches Sinngedicht,

[1]) Vgl. Günther Müller, Der Streit um den Cherubinischen Wandersmann, Zeitschrift für Deutsche Bildung IV, 1928.

liedhaften Fluß und religiös-mystische Inhalte in ganz origineller Weise verbindet. In der Jugend verwendet er das strophische Epigramm Martials und der griechischen Anthologie, kommt dann auf Grund seiner theoretischen Studien zur Poetik zum Alexandriner und entwickelt endlich aus dem reinen Sinngedicht das antithetische religiöse Erlebnislied. Erst die Gesamtausgabe der Werke, die ich in nicht allzu ferner Zeit hoffe vorlegen zu können, wird die Richtigkeit der hier gegebenen Skizze bestätigen können, soviel aber kann jetzt schon zusammenfassend gesagt werden: So wie Czepkos religiöse Entwicklung von Weigel zur Christosophie führt, ebenso läßt sich seine dichterische Entwicklung als Übergang zwischen älteren und neueren Formen kennzeichnen; dramatisch ist das Singspiel „Pierie" die Zwischenstufe zwischen der „Judith" des Opitz und der „Majuma" des Gryphius, in der Lyrik ist Czepkos Schaffen uns ein Zeugnis, daß außer dem Wege von Opitz zu Hoffmannswaldau und der sogenannten zweiten schlesischen Schule noch ein zweiter direkter Weg von Opitz über Czepko zu Scheffler und Gryphius führt. Schließlich auch ist Czepko ein Beweis dafür, daß die beiden gegensätzlichen Hauptrichtungen in der Barockdichtung, die Viëtor jüngst als Gesellschaftsdichtung und Dichtung subjektivistischen Seelenausdrucks gekennzeichnet hat, im Werke eines Mannes zusammentreten können. So ist die Bedeutung Czepkos als die des großen Vermittlers zu kennzeichnen. Der Mystik wird diese Mittlerrolle zum Verhängnis: Czepko hat sie mit der Dichtung zu verbinden gesucht und damit auf eine falsche Bahn gelenkt, aus der sich Scheffler nur durch die Flucht in die Kirche befreien konnte. Der Dichtung aber gereichte Czepkos Mittlertum zum Segen; durch die Füllung der alten Formen mit religiös-mystischen Inhalten hat er diese Form zersprengt und dem religiösen Seelenliede persönlicher Prägung, das freilich in schüchternen Ansätzen schon vorhanden war, mit zum Durchbruch verholfen. Neben und vor Christian Günther steht er am Eingange der modernen Dichtung, und so möge sich jetzt, teilweise wenigstens, bewahrheiten, was Franckenberg dem Freunde prophezeit hat:

Mein Czepko glaube mir, Du wirst durch Tugend Schein
Weit über Opitz der dreymal Bekrönte sein.
Und ich will Dir den Preiß der weisen Lehren geben,
Daß unser Deutschland sol nach Deinen Reimen leben.

ARNOLD RUGE
UND DIE „HALLISCHEN JAHRBÜCHER".

VON HANS ROSENBERG.

Unter den Großmächten des 18. Jahrhunderts war die Aufklärung scheinbar gebrochen in das 19. Jahrhundert hinübergetreten. Unzweifelhaft hatte ihr öffentliches Ansehen durch die bittere Kampfansage der klassischen Literatur, der idealistischen Philosophie, der Romantik, der Historischen Rechtsschule und der politisch-theologischen Reaktion einen mächtigen Stoß erhalten. Sie war ergänzt und fortgebildet, sie war vollendet und damit geistesgeschichtlich überwunden worden. Aber daß sie auch noch im Restaurationszeitalter eine imponierende Macht im geistigen und praktischen Leben darstellte, zeigt deutlicher als alles andere der heftige und maßlose Kampf, der gegen sie geführt wurde. Erst nach 1848 und vollends nach 1870, durch das siegreiche Vorwärtsdringen des monarchisch-nationalistischen Imperialismus, durch die allmählich kanonische Geltung erlangende Theorie der „Realpolitik", des vergröberten und seiner idealistischen Grundlagen entkleideten Machtstaatsgedankens, der grundsätzlich prinzipienlosen Interessenpolitik haben die „westlichen Ideen" des humanitär-philosophischen Rationalismus der Aufklärung, zugleich aber auch der echte, unverfälschte Geist des deutschen Idealismus die zentrale Bedeutung wenigstens für das politische Denken der bismarckischen und der wilhelminischen Zeit verloren.

In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts war die Lage in Deutschland jedenfalls die, daß die geistigen Heroen der Nation die Aufklärung als endgültig erledigt ansahen, während die breiten Massen der städtischen und ländlichen Bevölkerung von den vulgärrationalistischen Ausläufern der Aufklärung, Popularphilosophie, Naturrecht und theologischem Rationalismus, erst vollends durchdrungen wurden. Während das Gros des mit seiner inneren Bildung beschäftigten und dem öffentlich-politischen Leben in den

1820er und 1830er Jahren meist gleichgültig gegenüberstehenden höheren Bürgertums die soziologische Grundlage für die Wirksamkeit und Ausbreitung des deutschen Idealismus darstellte, nahm die Aufklärung immer mehr den Charakter einer großen Mittelstandsbewegung an, die schließlich dem Vulgärliberalismus die Bahn gebrochen und der bürgerlich-konstitutionellen Rechtsstaatsdoktrin zum Siege verholfen hat.[1])

Durch den Abbruch der Reformtätigkeit, durch die Nichteinlösung des Verfassungsversprechens von 1815 war ein innerer Bruch zwischen Staat und Volk entstanden. In dem Kampfe gegen das „Stabilitätssystem" des erneuerten bureaukratisch organisierten Absolutismus gelangten die ihrer „angeborenen" Rechte gegenüber Staat und Gesellschaft bewußt gewordenen aufwärtsstrebenden, oppositionell und rationalistisch gestimmten Kräfte, namentlich aber die heranwachsende junge Generation, zu einer entschiedenen Abkehr von den deutlich sichtbaren und wirksamen politisch-religiösen Ausläufern der romantisch-idealistischen Bewegung, die als die Verkörperung eines gegenwartsfernen Irrationalismus und Mystizismus, als die Symbole der feudal-klerikalen Reaktion, der politischen Unfreiheit und der religiösen Orthodoxie empfunden wurden. Über die einfache Fortwirkung des Geistes der Aufklärung hinaus kam man aber auch — bewußt oder unbewußt — zu einer Rezeption derjenigen Gedanken der Aufklärung, die im Kampfe des Tages brauchbare Waffen zu sein schienen. Vollkommen deutlich wird das seit der Julirevolution. Eine neue Welle des Aufklärungsgeistes kam damals über Deutschland.

In den Werken so verschiedenartiger und sich zum Teil gegenseitig befehdender Männer wie Rotteck, Schlosser, Gervinus und Dahlmann, Trendelenburg, Strauß, Feuerbach, Ruge, Bruno und Edgar Bauer, in der schönen Literatur bei Heine, Börne, dem Jungen Deutschland und den sogenannten politischen Lyrikern Freiligrath, Herwegh, Prutz, Dingelstedt, Kinkel, Sallet gelangte diese Bewegung vor allem zum Ausdruck. Alle diese Männer — lediglich Rotteck steht hier isoliert — waren zugleich mehr oder weniger stark von der idealistischen Epoche und von der Romantik

[1]) Vgl. dazu meinen, Aufsatz: „Theologischer Rationalismus und vormärzlicher Vulgärliberalismus" (Hist. Zeitschr. Bd. 141, Heft 3).

befruchtet worden, die viel zu tief in den Geist der Zeit eingedrungen waren, als daß man sich ihrem Einfluß hätte entziehen können. Sich von der Romantik loszulösen, war besonders schwer für die Poeten. Sie waren direkte Schüler der Romantik, sie haben als Romantiker begonnen, und in ihren Tendenzen blieben sie namentlich der Frühromantik mannigfach verwandt. Nur nach schweren inneren Erschütterungen vermochten sie zum Bruch mit ihrer Lehrmeisterin zu gelangen. Und auch ihr Kampf gegen Hegel galt doch zugleich ihrer Selbstbefreiung.

Am einseitigsten und folgerichtigsten gelangt das bezeichnete Problem, die „Renaissance der Aufklärung", zum Ausdruck bei den Junghegelianern, in ihrer politischen Zuspitzung am deutlichsten bei Arnold Ruge.

Arnold Ruge (1802—1880) gehört zu jenen Naturen, die die Rolle, die sie in dem großen Drama der Geschichte zu spielen berufen sind, weniger der Originalität eigenen schöpferischen Denkens und Könnens als vielmehr der Gunst der Zeit verdanken. Er war eine journalistische Begabung allerersten Ranges, unzweifelhaft einer der glänzendsten, beweglichsten und wandelbarsten, aber dabei doch charaktervollsten Publizisten, die Deutschland je besessen hat. Er hatte die Fähigkeit, die Wahrheiten und Entdeckungen, die tiefe Denker und große Forscher in mühevollster, einsamer Arbeit gefunden und gemacht hatten, auf zündende, schlagwortartige Formeln zu bringen. Trotz unzweifelhaft vorhandener genialer Züge und trotz eines feinen Spürsinnes für jene von unten aufsteigenden Kräfte der Massen, die dereinst der vom monarchisch-dynastischen Prinzip beherrschten Staatenwelt ein anderes Antlitz geben und die geschichtliche Entwicklung in neue Bahnen lenken sollten, war er seiner innersten Wesenheit nach doch das, was man[1]) fälschlicherweise von dem schöpferischen Friedrich Schlegel behauptet hat: „Ein Literat, nichts weiter!" Daß Ruge die Hegelsche Philosophie in den Dienst der politischen und sozialen Emanzipation der aufstrebenden bürgerlichen Klasse zu stellen begonnen hat, daß er, die Zerstörungsarbeit der Aufklärung, die Agitationsarbeit der Jungdeutschen fortsetzend, das Banner der entschiedenen Opposition und schließlich der Revolution entfaltet hat, das ist die große, die einzige wahrhaft schöpfe-

[1]) Strauß, Ausgewählte Briefe, hsg. v. Ed. Zeller 1895, S. 75.

rische Tat seines Lebens, die innerhalb der Geschichte des deutschen Liberalismus allerdings auf lange Zeit hin nicht mehr als einen verheißungsvollen Ansatz darstellen sollte.

Nach einer glücklich verlebten Jugend, die Ruge mit ergötzlichem Humor in seinen Lebenserinnerungen ausführlich geschildert hat, machte er zum ersten Mal von sich reden in der Burschenschaftsbewegung als einer der Führer des radikalen Jünglingsbundes. Die Teilnahme an dieser Bewegung hat seine Lebensbahn bestimmt und auf die Ausprägung seiner Persönlichkeit auf das stärkste gewirkt. Mit sechs Jahren Festungshaft hat er auf dem Lauenburger Tor in Kolberg die romantische Schwärmerei seiner Jugend büßen müssen. Sein unverwüstlicher Humor half ihm über diese Zeit hinweg, und mit eiserner, wirklich bewundernswerter Konsequenz und zäher Beharrlichkeit — morgens um drei Uhr pflegte er aufzustehen — hat er in diesen Jahren die großen griechischen Dichter und Philosophen studiert und sich auf dem Gebiete der antiken Literatur ein solides und konkretes Wissen erworben, das man im übrigen vergeblich bei ihm suchen wird. Seine Vorliebe für das Komische führte ihn dann von den Alten zu Jean Paul und zum Studium der englischen Humoristen.

1831 kommt er nach Halle, wo er früher studiert und promoviert hatte und wo er jetzt eine Lehrerstelle an den Franckeschen Stiftungen annimmt. Sein unbescheidener Vorwitz und seine unpraktische Reformierungslust, die er einige Jahre später als Stadtverordneter inmitten eines Kollegiums von ängstlichen Spießbürgern ebenso vergeblich zur Geltung zu bringen versucht, machen ihn bald mißliebig. Auch als Privatdozent der Philosophie an der Universität hat er kein Glück. Er doziert, anfangs im engen Anschluß an Jean Paul, Solger und Schleiermacher, über Ästhetik. Es ist die einzige philosophische Disziplin, von der er wirklich etwas versteht. Nicht nur F. Th. Vischer, selbst die zünftigen Hegelianer haben seine Schriften über die „Platonische Ästhetik" und die „Neue Vorschule der Ästhetik" als wissenschaftliche Leistungen anerkannt. Als Dozent aber vermag er sich keine Geltung zu verschaffen. Sein formloser, abstrakter, ungenießbarer Vortrag stößt allenthalben ab.

Stand seine ganze Jugend bisher im Zeichen der Romantik — noch zu Beginn der 1830er Jahre hatte er sich für Schleiermacher

begeistert —, so sollten die Jahre von 1833—37 für seine geistige Entwicklung von epochemachendem Einschnitt werden. Durch seinen geistvollen Freund Theodor Echtermeyer[1]) wird Ruge mit Hegel bekannt. Ihm gibt er sich jetzt rückhaltlos hin. Die Philosophie wird ihm die „Sonne des Geistes". Langsam aber reift in ihm der Gedanke — namentlich unter dem Eindrucke der Schriften von Strauß und Feuerbach —, daß der Inhalt der Hegelschen Philosophie im Widerspruch stehe zu den religiös-politischen Zeittendenzen. Mit rückhaltloser Bewunderung dagegen bekennt er sich zu Hegels Logik und zu dem Prinzip der dialektischen Entwicklung. Dieses Prinzip, so wie er es verstand, gibt seinem Leben die Hemmungslosigkeit, die für die radikalen Junghegelianer typisch ist. Die „Trunkenheit des Begriffs der Freiheit und des absoluten Systems"[2]) jagt ihn in rastlosem Taumel von einer Wandlung zur andern. Eine Reihe von formalen Allgemeinbegriffen wie Freiheit, Wahrheit, Humanismus begleiten ihn durchs Leben. Als fixe Ideen mit ständig wechselnder Inhaltsbedeutung kehren sie in all seinen Formulierungen solange wieder, bis er sie zu Tode gehetzt hat. Unwandelbar festgehalten hat er dagegen an der allgemein verpflichtenden Geltung der herrschenden Moralordnung. Wie hätte es auch anders sein können? Ein Mann wie Ruge hatte wohl Sinn für die einander aufhebenden und einander ablösenden Gegensätze intellektueller Prozesse, aber kein Verständnis für die Antinomien und tragischen Wirrnisse des Lebens.

Die große und historisch wohl fruchtbarste Zeit seines Lebens waren die Jahre von 1838—41, die Jahre, in denen er in Gemeinschaft mit Echtermeyer die „Hallischen Jahrbücher" herausgab. In dieser Zeit war Ruge der anerkannte Führer der philosophisch-politischen Publizistik in Deutschland.

Die Gründung der „Hallischen Jahrbücher" war, ebenso wie später die der „Preußischen Jahrbücher", eine kulturpolitische Tat. In ihren Anfängen waren die Jahrbücher, die in dem Verlage von Otto Wigand in Leipzig erschienen, weder ein ausschließliches Parteiorgan noch eine Fachzeitschrift noch eine Rezensionsfabrik wie die antiquierten Literaturzeitungen. Zu ihren Mitarbeitern

---

[1]) Über Echtermeyer vgl. Adolf Stahr, Kleine Schriften zur Literatur und Kunst, I, 393ff; Ruge, Zwei Jahre in Paris, 1846, II, 139ff.

[2]) Hallische Jahrb. 1840, S. 1211.

gehörten die Hegelianer Strauß, Feuerbach, Vischer, Zeller, Hinrichs, Rosenkranz, Schaller, Vatke, aber auch Vertreter des Jungen Deutschland und der politischen Lyriker wie Heinrich Laube und Robert Prutz und eine Reihe bedeutender Fachwissenschaftler wie Mohl, Bluntschli, Droysen, Kugler, Moriz Haupt, Pott, ja anfangs sogar Heinrich Leo. Aber schon nach den ersten Jahren, als die Jahrbücher nicht mehr für Strauß, sondern für Feuerbach und dann ab 1841 für Bruno Bauer Propaganda machten, zogen sich die Gelehrten fast alle von der Mitarbeit zurück. Die Literaten beherrschten nunmehr das Feld, und in der Spätzeit der Jahrbücher hat mancher fade Schwätzer den Schutt seines kleinen Geistes in ihnen abgeladen. Anfangs war das anders. In Kritiken, Charakteristiken, Korrespondenzen und großen, universal angelegten Übersichten wurde eine Darstellung des zeitgenössischen Geistes in Kunst und Wissenschaft nicht nur angestrebt, sondern auch tatsächlich geliefert. Auf dem, was die Jahrbücher kritisch geleistet haben, ruht ihre bleibende geistige Bedeutung. Sie sind nicht nur eine hervorragende Quelle zur Geschichte ihrer Zeit, sondern selber ein Stück Geschichte. Sie verkörperten das Prinzip der Bewegung, und sie haben die theoretischen Mittel mit schaffen helfen, die schließlich die Mächte der starren Autorität unterhöhlt haben.

Dessen war sich Ruge von Anfang an wohl bewußt. Wenn er auch zur Konkretisierung seiner abstrakten Spekulationen nicht gelangte, so durfte er doch, wenigstens zu Ende der 1830er Jahre, mit Recht Anspruch darauf erheben, am wirkungsvollsten die Hinwendung der philosophischen Ideen zum politischen und zum praktischen Leben verkündet zu haben. Die trotz aller philosophischen Kunstausdrücke urwüchsige Form, in der er seine Ideen vertrat, die mitreißende Kraft seiner agitatorischen Polemik, die packende Prägnanz seiner Formulierungen, sein beißender Spott, sein treffender Witz und sein glänzender Humor machten ihn über Nacht berühmt und gefürchtet. David Friedrich Strauß[1]) hat ihn treffend einen „norddeutschen Rüpel" genannt. Aber er gehört zu jenen Menschen, denen man die Sympathie nicht versagen kann, auch wenn sie sich noch so ungezogen und unmanierlich benehmen. Dieser große, breitschultrige, plumpe, polternde

[1]) Strauß, Ausgewählte Briefe, hsg. v. Ed. Zeller, 1895, S. 75.

und dabei doch so gutmütige und treuherzige Pommer von der Insel Rügen, dem der Kampf Lebenselement war, teilte mit rücksichtsloser Brutalität seine Schläge aus. Wenn man die verwegenen Artikel liest, in denen er in Leo den hierarchischen Pietismus, in Tholuck den genialischen Mystizismus und in J. E. Erdmann die mißverstandene und populär gewordene Hegelsche Philosophie zu treffen suchte, dann wird man den Sturm der Entrüstung begreifen, den sein Auftreten, besonders in Halle, hervorrief.

Ruges Selbstgefühl, das niemals klein war, nahm in diesen Jahren übersteigerte Formen an. Als sich die Neugierigen verlaufen hatten, die in den Hörsaal des nunmehr berühmt Gewordenen gedrängt waren, schrieb Ruge Januar 1839 erbost an Rosenkranz: „Ich lese keine Stunde wieder als Privatdozent und habe nichts dagegen, wenn dem Staat solch Stroh wie Erdmann und Konsorten lieber ist, als meine Person“.[1]) Gar zu gern wäre er wenigstens Titularprofessor geworden. Daß er es nicht wurde, hat mit dazu beigetragen, ihn zur Opposition gegen den preußischen Staat anzutreiben. Zunächst hielt er es jedoch für angemessen, auch dem Minister Altenstein gegenüber, der das Jahrbücherunternehmen anfangs begünstigte, etwas großspurig aufzutreten: „Die Hallischen Jahrbücher sind eine literarische Erscheinung, der sich keine andere an die Seite stellen kann, und den Ruhm dieses Produktes habe ich mit freier patriotischer Vorliebe auch im Titel dieser Universität Halle zugewendet, die mich jetzt durch den Mund mir und der Welt und Nachwelt obskurer Namen — der Feindschaft anklagt. Seit die Jahrbücher bestehen, strömen viele Reisende hieher, um mich zu sehen, in den Ferien ist mein Haus fortwährend von fremden Gelehrten und Literaten besucht, besonders zieht es, wie weiland auch Jena und Weimar, jetzt hieher die jüngeren Talente, von denen viele einen bedeutenden Namen vererben werden.“[2])

Trotz aller Schwächen war Ruge im Grunde doch ein durch und durch anständiger, lauterer Charakter. Ein tapferer Kämpfer, ein mutiger und rücksichtsloser Bekenner, ein Gesinnungs-, kein Interessenpolitiker, gehört er zu den recht seltenen Erscheinungen des deutschen Bürgertums, die über das Beteuern ihrer „idealistischen“ Gesinnung, über moralisierende Reden und Proklamationen hinaus

[1]) Ruges Briefwechsel, 1, 162.

[2]) An Altenstein 23. 8. 39. Ebda 174.

die Tat reden ließen. Er besaß den Mut zur Konsequenz, und er hat sein ganzes Besitztum seinen politischen Idealen geopfert: sein Vermögen, seine Existenz, den Frieden seiner Familie, den Heimatboden.[1])

Mit der Wendung zum demokratisch-revolutionären Radikalismus und Internationalismus, wie ihn von 1841 ab die nunmehr „Deutschen Jahrbücher" vertraten, sank Ruges politische Bedeutung. Seine ins Allgemeine sich immer mehr verflüchtigenden Gedankengänge eilten seiner Zeit weit voraus. Mit seiner vorwärtsstürmenden unruhigen Natur mehr dem Seinsollen als dem Sein, mehr der Zukunft als der Gegenwart, mehr dem Prägen von Gedanken, Aufstellen von Forderungen und Programmen, Proklamieren von Manifesten als dem Selbsthandeln und praktischen Schaffen zugewandt, fehlte es ihm an der klaren Erkenntnis der nüchternen Wirklichkeit, an dem Augenmaß für das praktisch Erreichbare und Mögliche. Daß er die Lebenskraft der herrschenden dynastischen und den aggressiven Machtcharakter der aufstrebenden nationalistischen und demokratischen Mächte unterschätzte und allzu optimistisch auf den Sieg der Doktrin, der ethischen Postulate und der vom Gedanken der Gerechtigkeit erfüllten popularen und revolutionären Gewalten vertraute, wurde ihm zum Verhängnis. Wie aktuell auch heute manche seiner Gedanken erscheinen mögen, als praktischer Politiker war er von vornherein zur Erfolglosigkeit und zum Scheitern verurteilt.

Mit der Unterdrückung der „Deutschen Jahrbücher" im Jahre 1843 war Ruge der Boden für eine fruchtbare publizistische Wirksamkeit in Deutschland entzogen. Er ging nach Paris, wo er in

[1]) Auch die Redaktion der Jahrb. hat Ruge jahrelang kostenlos geführt. Die geschäftliche Lage der Jahrb. war außerordentlich schlecht. Trotz der unzweifelhaft starken Wirkung, die sie geübt haben, betrug Ende 1839 die Abonnentenzahl nur 313; bis Frühjahr 1842 stieg sie dann allmählich auf 500; vgl. Briefe von und an L. Feuerbach, hsg. von W. Bolin, II, 22, 101; K. Biedermann, Mein Leben und ein Stück Zeitgeschichte, I, 78f. Ganz ähnlich stand es übrigens mit den „Preußischen Jahrbüchern" in den ersten Jahren ihres Bestehens. Es zeigt sich hier, wie abwegig es oft ist, aus der Abonnentenzahl auf die Leserzahl, die Wirksamkeit, Reichweite und historische Bedeutung eines publizistischen Organes einen Rückschluß zu ziehen. Im Gegensatz zu den „Hallischen" und „Deutschen Jahrbüchern" hatte es die „Rheinische Zeitung", von 1842—43 das zweite große Zentrum der junghegelschen Bewegung, innerhalb eines Jahres auf 3400 Abonnenten gebracht.

Gemeinschaft mit Karl Marx die berühmt gewordenen, in Deutschland damals verbotenen „Deutsch-französischen Jahrbücher“[1]) herausgab. Wenn er auch fortan in der Errichtung der demokratischen Republik, in der Überwindung des „Patriotismus“ durch den „Humanismus“, in der Schaffung des „Weltstaates“ das zu erstrebende Ziel der Entwicklung sah und sich auch weiterhin um die Konstruktion utopischer Zukunftsformen abmühte, so hat er doch die Wendung zum proletarischen Sozialismus und Kommunismus nicht mitgemacht. Geistesmächtigere und mehr auf das Konkrete gerichtete Köpfe traten jetzt an seine Stelle und übernahmen die Führung des demokratischen Radikalismus. Es bedeutete nun wirklich „die Hinwendung des Gedankens zur Tat“, die Morgendämmerung einer neuen Weltepoche, als Marx 1845 verkündete: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern.“[2])

1846 kehrte Ruge nach Deutschland zurück. 1848 hielt er als Mitglied der demokratischen Linken seinen Einzug in die Paulskirche.[3]) Hier stellte er am 22. Juli seinen bekannten Antrag auf allgemeine Abrüstung und Errichtung eines Völkerbundes[4]); hier trat er im Gegensatz zu dem großdeutschen Programm seiner Parteigenossen für das preußische Erbkaisertum ein.

Durch seinen Aufenthalt in Paris, vollends aber durch das Scheitern der Revolution und den Anbruch der Reaktion hatte sich in Ruge eine tiefgreifende Wandlung vollzogen. Die Ohnmacht des auf sich selbst gestellten konstruktiv-spekulativen Denkens, die Diskrepanz von Theorie und Praxis war evident geworden. Der Junghegelianismus hatte Bankerott gemacht. Der Positivismus trat an seine Stelle. Ernüchtert und an seinem Vaterlande zunächst verzweifelnd verließ Ruge von neuem die Heimat. Die Zeit der inneren Sammlung und Reinigung, die nun folgte, hat ihm reichen Gewinn gebracht. Sein Stil wurde fortan klarer, sein Denken kon-

---

[1]) Ein wenig bekannt gewordener Neudruck dieser seltenen und wichtigen Zeitschrift erschien 1925.

[2]) Im Anhang zu Fr. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1910[5], S. 64.

[3]) Zu Ruges Haltung in der Paulskirche vgl. die Andeutungen bei P. Kretschmann, Der großdeutsche Gedanke auf der Linken der Frankfurter Nationalversammlung 1848—49, Berliner Diss. 1924.

[4]) Vgl. Veit Valentin, Die 1848er Demokratie und der Völkerbundgedanke, Monographien zum Völkerbund, Heft 2, 1919.

kreter, wirklichkeitsnaher und gegenwartszugewandter. In den letzten Jahrzehnten seines Lebens, die er in Brighton in England verlebte, hat er, besonders in den Schicksalsjahren der deutschen Einigung, eine rege publizistische Tätigkeit entfaltet. Sein Programm für die Lösung der deutschen Frage und im Zusammenhang damit auch für die Lösung des österreichischen Staats- und Reichsproblems gedieh allmählich zu immer größerer Klarheit und Entschiedenheit. Es gipfelte schließlich in den Forderungen: Krieg gegen Österreich, Umbildung Gesamtösterreichs in ein Donaureich verbündeter und freier Völker, Auflösung des deutschen Bundestages, Mediatisierung der Kleinstaaten durch Preußen, Proklamierung der Volkssouveränität, Zusammentritt eines deutschen Parlamentes in Berlin. Kurz entschlossen hat sich Ruge noch vor Königgrätz auf Bismarcks Seite gestellt, da er von ihm die Verwirklichung der Hegelschen Staatsidee in Gestalt eines freien deutschen Reiches auf demokratischer Basis erhoffte: „Folgen wir nicht der Laune, dem Ärger, sondern der Vernunft. Wer ihn uns auch bereitet hat, diesen Krieg, den wir brauchten, nehmen wir ihn auf — den Krieg gegen Österreich und den Bund, den Krieg der Einheit gegen die Zerrissenheit, den Krieg der Nation gegen die Fürsten, die Deutschland zerstört haben und sich seiner Widergeburt widersetzen, den Krieg der Freiheit gegen diese abergläubischen Barbaren und gegen diese kopf- und herzlosen Separatisten, diesen Krieg zur Befreiung dreier Völker, der Deutschen, der Italiener und der Ungarn“.[1])

Die letzte große Wandlung in seiner politischen Entwicklung erfuhr Ruge seit 1875—76. Er erkannte den ideenarmen, die Freiheit

[1]) Ruge, An die Deutsche Nation, Manifest, Hamburg 1866, S. 3. Während Ruge sich hier für die kleindeutsch-großpreußisch-unitarische Lösung der deutschen Frage, möglichst unter Ausschließung Deutschösterreichs, einsetzt, war er noch 1860 in seiner Schrift „Die drei Völker und die Legitimität oder die Italiener, die Ungarn und die Deutschen beim Sturze Österreichs“, London 1860, als Anwalt des großdeutschen Gedankens und für die völlige Zerschlagung des österreichischen Reiches eingetreten. Sein Programm war damals der durch Deutschland militärisch zu unterstützende Aufstand der Italiener, der Ungarn, der Slawen, die Errichtung einer ungarisch-slawischen Donaumacht auf föderalistisch-demokratischer Basis und die Einverleibung Deutschösterreichs in Deutschland. Ganz im Gegensatz hierzu stand seine Auffassung vom Jahre 1859: Wenn auch Deutschland und Italien sich der österreichischen Herrschaft entziehen müssen, „so bleibt Wien immer ein Mittelpunkt für die österreichischen Völkerschaften . . . Nur durch

bedrohenden Aufbau des Bismarckschen Reiches und wandte sich erbittert und ernüchtert von ihm ab. „Ruge wiederholt damit eine Entwicklung, die er ähnlich schon in seiner Jugend durchgemacht hat, daß er im bestehenden Staat die Verwirklichung der Hegelschen Freiheitsidee sieht, aber wenige Jahre darauf seiner Täuschung inne wird und im Namen dieser Idee den Kampf gegen den eben noch verherrlichten Staat aufnimmt."[1])

Nach diesem kurzen Ausblick kehren wir zu den „Hallischen Jahrbüchern "zurück. Vom Beginn ihres Erscheinens an bezeichnet Ruge als ihr Prinzip den Gedanken der Entwicklung und als ihr Arbeitsprogramm die Aufgabe, „zum ersten Mal vollständig das Selbstbewußtsein der Gegenwart zur freien Macht zu erheben". Der erste Jahrgang war noch im wesentlichen von dem Grundgedanken beherrscht, daß es die Aufgabe der Wissenschaft sei, „den Geist, also auch Religion und Staat zu erkennen, wie er ist und geworden ist, nicht wie er sein wird oder sein soll".[2]) Es war dies ein durchaus aufrichtig gemeintes Bekenntnis, nicht etwa eine Verbeugung vor den herrschenden Machthabern. Philosophie und Dogma, Freiheit und Autorität galten zwar der Form nach als wertverschieden, aber noch nicht als absolute Gegensätze. Wohl aber sah es die Philosophie als ihr Recht und ihre oberste Pflicht an, gegenüber der „Avancementsorthodoxie" das „scharfe Schwert des unerbittlichen Begriffs" zu schwingen und die dogmatische Wahrheit nicht unbesehen als Wahrheit hinzunehmen, sondern sie in neuer, begrifflich geläuterter Form selbständig aus sich vermittels der Dialektik zu erzeugen und sie als eine notwendige Stufe der Entwicklung aufzuweisen. Der erste Jahrgang der Jahrbücher war vorzugsweise der Diskussion der religiösen Streitfragen gewidmet, bei der die Apologie und Erläuterung der Schriften von D.

---

den Zusammenhalt Österreichs, nicht durch seine Zersplitterung lassen sich die Deutschen in Ungarn und Siebenbürgen retten". Ruge, Die Freiheit der Hauptvölker, Ein Vademecum für ihre Verehrer, in Deutsches Museum, hsg. von R. Prutz, 1859, I, 490.

[1]) J. Löwenstein, Hegels Staatsidee, 1927, S. 113. Außer Ruge sind, wie Löwenstein in seinem auch sonst sehr aufschlußreichen Buche nachweist, unter den einstmaligen Hegelianern im Verlauf der 1870er Jahre auch noch C. Rößler, Fr. Th. Vischer, Br. Bauer und K. Hillebrand mit Entschiedenheit von dem Bismarckschen Machtstaate und der herrschenden Staatsgesinnung abgerückt.

[2]) Hallische Jahrbücher, 1838, S. 1433.

Fr. Strauß naturgemäß im Vordergrund stand. Die große Aufgabe der spekulativen Philosophie und Theologie ist es, so erklärte Ruge, nach Hegels Vorbilde „an und für sich die Wahrheit zu begreifen und durch die Form der philosophischen Wahrheit die unwahre Form des Dogmas, die ewig nur Wahrheit sein soll, nie ist, zu zerbrechen, und den Geist, der in trüben Bildern und Vorstellungen gefangen sitzt, in sein lichtes Reich der Freiheit zu versetzen".[1])

Mit dem Jahre 1839 wurde das anders. Da beginnt sich die Hegelapologetik der Jahrbücher zur Hegelkritik zu wandeln. Die „Praxis der Idee" wird allmählich das Ziel dieses antihegelschen Hegelianismus, der fortan immer mehr ein positivistisches Gepräge erhalten hat. Die „logischen Kategorien" sollen zu „realen Kategorien" ausgeweitet werden. So richtet sich denn die Kritik, die schon bald den Charakter eines hitzigen Kampfes annimmt, nicht gegen die logischen Voraussetzungen als vielmehr gegen die vermeintlichen praktischen Konsequenzen der Hegelschen Philosophie, gegen das fertige philosophische System, gegen seine historisch und individuell bedingte Gliederung, gegen seinen einseitig theoretischen, ruheseligen Geist, gegen die Fesseln der Dogmatik und gegen die empirische Wirklichkeit. Jede Stufe der Entwicklung gilt fortan als notwendig aufgehoben durch die folgende, die Vernunft als das Maß aller Dinge und als das allein Wirkliche. Schließlich wird, da alle substantiellen Mächte entwertet werden, das Individuum als der Träger der Vernunft zu dem wahrhaft Absoluten. Aus dem gründlichst mißverstandenen Hegelschen Prinzip der „absoluten Negativität" wird das Recht zur allseitigen Kritik deduziert. Alles Vergangene und Bestehende, auch Hegel selbst, dessen System einseitig rationalistisch aufgefaßt wird, hat sich vor dem Prinzip der entfesselten historischen und logischen Dialektik zu verantworten. Die Hegelsche Philosophie, so heißt es jetzt, ist nicht das erreichte Absolute. Hegel hat sich nicht zu Ende gedacht, er hat sich selbst nicht richtig verstanden. Indem er seine Philosophie zur „königlich preußischen Staatsphilosophie", zur „Hofphilosophie und Scholastik" herabgewürdigt und die „faule" Wirklichkeit mit der Vernunft gleichgesetzt hat, ist er sich selbst untreu geworden. Demgegenüber erschien es also durchaus richtig, wenn die Jahrbücher, wie Ruge in seinen Lebenserinnerungen

[1]) Hallische Jahrbücher, 1838, S. 1012.

später einmal gönnerhaft bemerkte, „ihn gegen sich selbst in Schutz nahmen“.[1])

Die „richtig“ verstandene Hegelsche Philosophie kennt keinen Abschluß. Ihr Wesen ist Bewegung, Agitation, Handeln, Fordern, Gestalten; sie macht Partei und drängt zur Praxis und ihre Aufgabe ist die Durchdringung der Wirklichkeit mit den ewigen Gedanken der Freiheit und der Entwicklung. An allem weist sie die Vergänglichkeit auf. „An die Stelle des Systems der abstrakten und theoretisch absoluten Entwickelung tritt das System der konkreten Entwickelung, welches überall den Geist in seiner Geschichte erfaßt, und ans Ende jeglicher Geschichte die Forderung ihrer Zukunft setzt, als religiöser oder gewissenhafter Trieb die Verwirklichung des Gewußten zum praktischen Pathos des Subjekts macht, aus der faulen Beschaulichkeit des Hegelianismus die Fichtesche Tatkraft wieder auferweckt und die Polemik gegen das Sollen, gegen den Liberalismus, gegen den wahren Rationalismus, gegen die durchgeführte Aufklärung verwirft, denn das inhaltsvolle Sollen der sich selbst erkennenden geschichtlichen Gegenwart ist das göttliche Sollen, die Dialektik der Geschichte, die gegenwärtige Zukunft, die nur dem verborgen ist, welchen sein böser Dämon mit Blindheit schlägt, um ihn zu verderben, dem Widersacher der Geschichte und der Freiheit.“[2]) So dekretiert Ruge, daß die gegenwärtige Vernunft, die das Resultat der ganzen bisherigen vernünftigen Entwicklung ist, zur Negation dieser Entwicklung und zur Position der Zukunft wird. Der bloß theoretische Idealismus hat der Politisierung und Rationalisierung der Welt zu weichen. Die allmächtige Idee wird durch ihr diktatorisches Soll die empirische Wirklichkeit umgestalten, der Begriff wird zur Sache werden. Die absolute Theorie erscheint schließlich zugleich als die beste Praxis. Denn daß die Vernunfttheorie die schöpferische Gestaltungskraft habe, Geschichte zu machen, daß der tatsächliche Verlauf der Entwicklung der dialektischen Konstruktion entsprechen werde, daß der Begriff die Wirklichkeit einzufangen vermöge, daran hat Ruge nicht gezweifelt, handelte es sich hier doch lediglich um eine Folge seines philosophischen Ausgangspunktes. „Die Philosophie wird zur Gesinnung, die Ge-

---

[1]) Aus früherer Zeit, IV, 10.

[2]) Hallische Jahrb. 1840, S. 1211f.

sinnung zum Charakter und der Charakter zur Tat werden."[1]) Die mit Pathos erfüllte Logik des „absoluten Idealismus" erhebt sich damit zur Höhe ethischer Begeisterung.

Bei aller Tendenz, die empirische Wirklichkeit in die Fesseln seiner dogmatischen Konstruktionen zu schlagen, und bei aller Überschätzung der bloßen Ideologie, wußte Ruge doch sehr wohl, daß zur Verwirklichung von Vernunftidealen nicht nur ein eiserner Wille, sondern auch reale Macht gehört. Daß „die letzte und höchste Freiheit, die des Denkens" ohne politische Freiheit nicht möglich ist, wurde immer mehr der zentralste seiner Kerngedanken. Wie die politische Meinungsbildung und die Anfänge der politischen Parteien im Vormärz vorzugsweise von literarischen Kämpfen und Parteiungen ihren Ausgang genommen haben, so hat auch Ruge vom Boden der Philosophie, Theologie und modernen Literatur aus[2]), die er in den Jahrbüchern Revue passieren ließ, den Weg zu politischen Problemen gefunden. Ruges politische Leitsätze sind die Konsequenzen seiner logischen Prämissen und seiner philosophischen Dogmen; die Einsicht in seine dehnbaren Denkkategorien bildet daher die unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis und die Beurteilung auch seines politischen Programms. Bereits 1838 begann in den damals „orthodox preußisch" gesinnten Jahrbüchern ein ernstes und eindringliches Werben um den preußischen Staat.

Schon zu dieser Zeit war Ruge sogar so weit gegangen, zu den großen innerpolitischen Tagesfragen offen oder verkappt Stellung zu nehmen. So war 1838 eine ganze Aufsatzreihe dazu bestimmt, für den preußischen Staat in der Frage der gemischten Ehen und des Kölner Kirchenstreites eine Lanze zu brechen. Um Görres' „Athanasius" konzentrierte sich der Streit in den Jahrbüchern, der eine erwünschte Gelegenheit bot, die Gefährlichkeit romantisch-katholischer Staatsprinzipien aufzuzeigen und die Jahrbücher gegen den Vorwurf der revolutionären Gesinnung zu verteidigen, den zuerst Heinrich Leo und dann bald Hengstenberg und die Wochenblattspartei erhoben hatten. Preußen, so deklamierte Ruge,

---

[1]) Hallische Jahrb. 1840, S. 2254.

[2]) Zur Literaturkritik der Jahrb. vgl. das allerdings recht unzureichende Buch von Else v. Eck, Die Literaturkritik in den Hallischen und Deutschen Jahrbüchern, Germanistische Studien, hsg. von E. Ebering, Heft 42, 1926.

ist Geist von unserm Geist. Es ist der Staat des Protestantismus, der Reformation, der wahren Aufklärung; der Hort der freien Wissenschaftlichkeit. Berlin ist das „Zentrum protestantischer Kultur".[1] Protestantismus ist jetzt Philosophie, Philosophie ist Freiheit und Entwicklung, Preußen verkörpert den freien Geist und, da ihm das Prinzip der freiwilligen Entwicklung immanent ist, wird ein revolutionärer Umsturz unmöglich gemacht. Man bemerkt die Verwandtschaft dieser Gedanken mit einzelnen Ideen in Pfizers „Briefwechsel zweier Deutschen". Auch dort war Preußen, im Hinblick auf die Zeit der Reformen und der Befreiungskriege, als der Staat erschienen, „welcher seine Kraft und Größe lediglich dem Prinzip der Bewegung und der Intelligenz verdankt" Auch dort hatte es geheißen: „Freiheit und Aufklärung gehen Hand in Hand, und alles, was die Intelligenz niederdrückt, schwächt auch die Macht des preußischen Staats."[2] Und auch dort war der Glaube, daß eine Zeit kommen werde, wo die Philosophie vom Katheder herabsteige, um zu handeln und zu vollbringen; „wo sie zur Tat wird und die Welt beherrscht".[3] Aber was bei dem feinen Denker Pfizer, im Gewande geschichtsphilosophischer Konstruktion, als Hoffnung, Glaube, Möglichkeit, persönlich-individuelle Überzeugung erschienen war, das wird bei dem ungestümen, groben Ruge zum Begriff, zur starren Doktrin, zum allgemeine Geltung beanspruchenden Dogma und Postulat, zum Terrorismus der Freiheit.

Wie mit dem Jahre 1839 die Stellung der Hallischen Jahrbücher zu Hegel sich wandelt, so genau parallel auch die zum Preußentum. Wenn Ruge auch an Hegels Lehre von der Selbstherrlichkeit und dem hohen sittlichen Wert des Staates „an sich" festhält, so werden doch jetzt die Idee und das Wesen des preußischen Staates scharf geschieden von seinem gegenwärtigen mangelhaften und unhaltbaren Zustand. Das gegenwärtige Preußen erscheint nun nicht mehr als der „freie Staat", sondern als der „Polizeistaat". Die absolute Monarchie hatte einstmals ihre historische Berechtigung. Da sie aber keiner höheren Ausbildung mehr fähig ist, hat sie ihre Mission bereits erfüllt und muß der nächsten Entwicklungsstufe, dem Konstitutionalismus, weichen. Erst indem

[1]) Hall. Jahrb. 1838, S. 1196.
[2]) Briefwechsel zweier Deutschen, hsg. v. Georg Küntzel, 1911, S. 174.
[3]) A. a. O. S. 245.

der preußische Staat sich vollkommen mit dem protestantischen Prinzip der Freiheit durchdringt und an das konstitutionelle Prinzip sich anschließt, indem er alles, was diesem Prinzip widerspricht, d. h. alles „Katholische", von sich streift, „kann dieser Staat uns werden, was wir so sehr an ihm zu gewinnen uns sehnen, das Haupt und der Mittelpunkt des europäisch bedeutenden freien Deutschlands. Das ist Preußens großstaatliche Mission, das wäre unsere Sicherheit und Emanzipation".[1]) Solange jedoch der preußische Staat eine „Hierarchie" ist und die Bureaukratie die Priester dieser Hierarchie sind, so lange er nicht wagt, seine weltgeschichtliche Aufgabe zu lösen, nämlich als Zwingherr zur Deutschheit aufzutreten und die Hegemonie über Deutschland zu verwirklichen, ist er vorerst nur der „problematische Staat". So liegen denn Zukunft und Heil des Vaterlandes in den Händen der preußischen Opposition. Immer rückhaltloser, diktatorischer und brüsker wird jetzt, da die Regierung Friedrich Wilhelms IV. die auf sie gesetzten Hoffnungen grausam enttäuscht hat, der entschiedene Radikalismus proklamiert. „Alle Verwaltungsänderungen, auch die besten führen zu nichts, — es bedarf einer völligen Systemsänderung".[2]) Der freien Form der Wissenschaft, dem fortgebildeten Rationalismus, entspricht der freie Staat: „Wissenschaft ohne politische Freiheit ist ein Unding".[3])

Als die Jahrbücher im Sommer 1841 aus Preußen weichen mußten, entfalteten sie von Sachsen aus, das nach der Julirevolution seine Reformzeit erlebt hatte, eine immer hemmungslosere Agitation. Mit Windeseile trieben sie dem Abgrunde entgegen, da sie zu konkreten Bestimmungen nicht gelangten und sich von der empirischen Wirklichkeit immer weiter entfernten. Als Ruge in der „Selbstkritik des Liberalismus" das charakteristische Wort sprach: „Man darf das Vertrauen zu dem Terrorismus der Vernunft nie verlieren, wenn man nicht den Boden unter seinen Füßen wegstoßen will"[4]), bedeutete das nicht mehr als eine politische Bankerotterklärung. Der Bruch zwischen Ideal und Wirklichkeit war unheilbar geworden.[5])

---

[1]) Hall. Jahrb. 1839, S. 2107. [2]) Hall. Jahrb. 1841, S. 154.
[3]) Hall. Jahrb. 1841, S. 3. [4]) Deutsche Jahrb. 1843, S. 1.
[5]) Vgl. vornehmlich für die Spätzeit der Jahrb. die aufschlußreiche Abhandlung von G. Mayer, Die Junghegelianer und der preußische Staat,

„Terrorismus der Vernunft", rücksichtslose, unbedingte Herrschaft des Verstandes, bezeichnet das Wesen der Rugeschen Geisteshaltung. Sein philosophischer Dilettantismus, sein grobschlächtiger, auch in der Politik schablonenhaft denkender Geist zeigen sich am deutlichsten in seiner Begriffsbildung, die er zu höchster Vollendung gebracht zu haben glaubte. Wenn man ihn recht verstehen und gerecht beurteilen, d. h. zugleich seinen Anspruch an seiner Leistung messen will, dann muß man in den sauren Apfel beißen und ihm bis in die Schlupfwinkel seines Denkens zu folgen suchen.[1]) In der Kunst sich in orakelhaft schillernden Redensarten zu bewegen, die den Kern seiner Gedanken verschleiern, hat es Ruge zu einer ungewöhnlichen Virtuosität gebracht. Sein mitunter bis zur Karikatur gesteigerter hegelianisierender Jargon entsprang nicht nur einer persönlichen Vorliebe, sondern auch der Absicht, der Zensur ein Schnippchen zu schlagen und sie womöglich auf eine falsche Fährte zu locken, was ihm denn auch oft genug gelungen ist.

Um zwei Pole kreisen Ruges Gedanken, um die Begriffe Aufklärung und Romantik. Sie sind für ihn letzte Einheiten, die geradezu den Charakter von Kategorien gewinnen. Die Begriffe Aufklärung und Romantik haben bei Ruge einen dreifachen Sinn. Erstens bezeichnen sie logische Konstruktionen zeitloser, idealtypischer Art; als solche erscheinen sie als die metaphysischen Prinzipien des Guten und Bösen, an denen Geschichte, Leben und Politik, überhaupt alles Wirkliche, Gewesene, Werdende, Seiende und Kommende zu messen sind. Zweitens bezeichnen sie empirische Daseinsformen, die großen im schroffen Gegensatz zueinander stehenden Tendenzen des gegenwärtigen, wirklichen Lebens; drittens

---

Histor. Zeitschr., Bd. 121; derselbe, Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen, Zeitschr. für Politik, Bd. 6.

1) Daß es bei einer Darstellung der politischen Ideen der Junghegelianer in ganz besonderem Maße notwendig ist, auch die Form und Methode ihres Denkens näher zu untersuchen, betont auch G. Mayer, Histor. Zeitschr., Bd. 121, S. 417: „Fragen wir aber jetzt nach den Gesichtspunkten, die für die politische Stellungnahme dieser Schule ausschlaggebend geworden sind, so ergibt sich, daß keineswegs Gefühlsantriebe, auch nicht etwa Standeszugehörigkeit oder materielle Rücksichten ihren politischen Standpunkt bestimmten, sondern daß die Methode ihres philosophischen Denkens gleichzeitig ihrer politischen Betrachtungsweise Richtung und Inhalt lieh." Vgl. auch J. Löwenstein, Hegels Staatsidee, 1927, S. 84 ff.

verflossene Epochen der Geschichte. Begriffe sind zugleich logische und historische Bestimmtheiten, Bestimmtheiten in der Form der Allgemeinheit und in der Form der Existenz, des Allgemeingültigen und des Historisch-Individuellen, das ist das Grundprinzip der Rugeschen Begriffsbildung. Indem er nun aber, da es mit theoretischen Mitteln den bisherigen Primat der Theorie durch den Primat der Praxis zu überwinden gilt, die Forderung aufstellt, daß die logischen Kategorien den historischen untergeordnet werden sollen, gelangt seine Begriffsbildung — und das ist ihr eigentlichstes, im Gegensatz zu Hegel stehendes Wesen — nicht mehr zu einer Synthese, sondern löst sich in einen unendlichen Progreß auf.

Man gewinnt eine Vorstellung von der leeren Allgemeinheit und der fließenden Inhalts- und Umfangsbedeutung der Begriffe Aufklärung und Romantik, wenn man, auf der Grundlage von Ruges Jahrbücheraufsätzen bis zum Jahre 1841, das Wichtigste von dem zusammenstellt, was er als unter die Begriffe Aufklärung und Romantik fallend bezeichnet hat:

Aufklärung		Romantik
Protestantismus	—	Katholizismus
wahres Christentum (Humanismus)	—	falsches Christentum
Verstand, Vernunft	—	Gefühl, Gemüt
Rationalismus	—	Mystizismus
Philosophie, Wissenschaft	—	Gemütsglaube
Klarheit	—	Phantastik
männlicher Geist	—	weiblicher Geist
strenge Erkenntnis	—	subjektive Willkür
Entwicklung, Fortschritt	—	Rückschritt (Stillstand)
Aktivismus	—	Indifferenz (Quietismus)
fließende Dialektik	—	Fixierung der Idee
Revolution	—	Restauration
Liberalismus	—	Absolutismus
Gegenwart	—	Mittelalter
Freiheit	—	Autorität

Jeder dieser Begriffe hat wieder seine besonderen Merkmale; so beispielsweise der Begriff der Freiheit in der besonderen Form der politischen Freiheit die folgenden (NB. im Jahre 1841!)[1]:

[1]) Vgl. Hall. Jahrb. 1841, S. 3, wo die bezeichneten Merkmale als „Begriffsformen" aufgezählt werden.

Volksvertretung, Öffentlichkeit, Preßfreiheit, Geschworenengerichte, Nationalverteidigung, Liberalismus. Mit Hilfe seiner gelenkigen, logisch zum gut Teil disparaten Kategorien war es Ruge möglich, mit allen auftauchenden Problemen schnell fertig zu werden. Scheint eine empirische Erscheinung das eine oder andere der bezeichneten Wesensmerkmale an sich zu tragen, so genügt das, um sie teilweise, meist aber ganz unter den Begriff der Aufklärung, bzw. der Romantik fallen zu lassen. Auch das muß noch bemerkt werden, daß Ruge die in Begriffen fixierten Wesensmerkmale häufig synonym mit den beiden übergeordneten Allgemeinbegriffen gebraucht. Man denke nur an den Titel seines berühmten Romantikmanifestes „Der Protestantismus und die Romantik". Bereits 1842 bildet dann aber der Protestantismus nicht mehr einen Gegensatz zur Romantik, sondern erscheint selber als eine romantische Erscheinung, der auf der Seite der Aufklärung der „Humanismus" entspricht. Die Rangordnung der Werte, der die verschiedenen Wesensbestimmungen und Tatbestände unterworfen sind, verschiebt sich beständig.

Durch Ruge sinkt die Dialektik zu einem bloßen Formelspiel herab, das viel dazu beigetragen hat, die Hegelsche Philosophie in Mißkredit zu bringen. Die Fähigkeit, alles, was sie nur wollte, beweisen und etikettieren zu können, mußte sie erkaufen mit logischer Unhaltbarkeit und einer ständig wachsenden Entfremdung von Wirklichkeit und Geschichte. Aber wie bedeutungslos auch immer der philosophische Ertrag und Gehalt von Ruges Spekulationen sein mag, eine erhebliche historische Bedeutung behalten sie durch die praktische Wirkung, die sie geübt haben.

Es lag in der Konsequenz von Ruges unhistorischem Denken, daß er der Inhaltsleere und der uferlosen Umfangsweite seiner Begriffe durch das Mittel der Definition abzuhelfen sucht. Man höre nur — um von diesem doktrinären Dogmatismus eine Vorstellung zu bekommen — folgende Definition der Romantik, die zu Ruges Auffassung von der historischen, eigentlichen Romantik hinüberführt: „Diesen ganzen Kreis der fixen Idee, des unfrei gewordenen Freiheitsprinzipes der Reformation, den Kreis, der die Idee, wie es ihm gemütlich ist in der Willkür des Subjekts, teils als Gemüts-, teils als Reflexionsbewegung fixiert, und ihren objektiven, sowohl historischen, als wissenschaftlich methodischen und künstlerisch-

gesetzlichen Prozeß nicht respektiert, — diesen ganzen Kreis also haben wir, nicht ohne Veranlassung seiner eigenen Koryphäen, die Romantik genannt."[1])

Erst zum Teil zwar hatte die Romantik für Ruge wahrhaft historischen Charakter gewonnen. In Eichendorff, Immermann, Rückert z. B., in den politisch-religiösen, den pietistischen Romantikern Tholuck, Hengstenberg, Leo, Menzel, Jarcke, in den Jungdeutschen und in den ,,Hegelianern mit dem romantischen Zopf"[2]) schien sie ihm noch vollauf lebendig und gegenwärtig. Anders stand es mit der historischen Aufklärung. Sie war ihm, vom theologischen Rationalismus abgesehen, wirkliche Vergangenheit, die allerdings nur so weit der Betrachtung wert sei, als sie für die Gegenwart und ihre intellektuelle Beherrschung nutzbar gemacht werden könne. Die Stellung, die sie in seinem Geschichtsbild einnimmt, hat der junge Kuno Fischer so formuliert: ,,Die Reformation ist dabei stehen geblieben, den Menschen durch seinen Glauben zu rechtfertigen. Die Konsequenz dieser einseitigen Befreiung ist, die Welt durch den Menschen zu rechtfertigen. Dieser Fortschritt geht über das protestantische Bewußtsein des 16. und 17. Jahrhunderts hinaus: er ist die Aufklärung des 18. Jahrhunderts."[3])

Die ,,historische" Aufklärung, so meinte Ruge anfänglich, ist über die subjektive Willkür nicht hinausgekommen, sie ist nicht zur Versöhnung mit dem ,,objektiven" Geist gelangt. Diese Einseitigkeit zu überwinden, ohne den göttlichen Rationalismus zu opfern, ist die Aufgabe der ,,Hallischen Jahrbücher". Die ,,historische" Aufklärung ist nur das Mittel zum Zweck der ,,wahren" Aufklärung, die darauf ausgeht, die Freiheit mit der Autorität zu versöhnen. Sie ist, wie er es 1838 ausdrückte, ,,das Sichwissen der Vernunft im Staate sowohl als im Dogma".[4]) Von dem Augenblick aber, wo nicht mehr alles wirklich geltende Gesetz und Dogma als Vernunft zu erweisen war, sondern wo die Souveränitätserklärung des philosophierenden Ich erfolgte, machte sich die ,,wahre" Auf-

1) Hall. Jahrb. 1839, S. 1962f. 2) Hall. Jahrb. 1840, S. 512.

3) Frank (Pseudonym für Fischer), Arnold Ruge und der Humanismus, Wigands ,,Epigonen", Bd. IV, 1847, S. 97; vgl. Hugo Falkenheim, Kuno Fischers Frühzeit, Preußische Jahrb. Bd. 133, S. 339f.

4) Hall. Jahrb. 1838, S. 1929.

klärung die Einseitigkeit der „historischen“ zunutze und entwickelte sich zur „absoluten Monarchie der selbstbewußten Vernunft. Im ganzen Reich der Wirklichkeit“, so hieß es 1840 in den Jahrbüchern, „im Himmel und auf Erden, in Kirche und Staat, Sitte und Religion, Gesetz und Herkommen soll ihr C'est moi ertönen und sich durchsetzen“.[1]) Was die Reformation begann, indem sie das Recht und die Macht des eigenen Gewissens und Wissens begründete, was die „historische“ Aufklärung als die „Reformation der Reformation“ fortsetzte, was durch die Französische Revolution Wirklichkeit wurde, was Voltaire und Rousseau als die „großen Vorbilder“[2]), was die deutschen Klassiker als die Apostel des Freiheits- und Humanitätsgedankens, was der „eigentliche“ Hegel, der „große Rationalist“, der „tiefsinnige Aufklärer der historischen Hieroglyphen“[3]) geleistet, das hat die „wahre“ Aufklärung, der spekulative Rationalismus, die selbstgewisse und nur sich selbst anerkennende Vernunft, die „Autonomie des menschlichen Geistes“, d. i. die Revolution, zu vollenden und zu verwirklichen.[4]) Dieser „neue Idealismus“ ist „in Wahrheit aber nichts weiter als die notwendige Konsequenz der Kantischen Autonomie des Willens, des Fichteschen sich selbstbestimmenden Ichs und der Hegelschen Auslegung dieser sich selbst bestimmenden Intelligenz, d. h. der Dialektik des Begriffs, sowohl im reinen Selbstbewußtsein als im Geist (Staat und Geschichte)“.[5]) An seinen Sieg knüpft sich der Fortschritt in der Geschichte. Was ihm widerspricht, hat nur mehr noch eine begriffswidrige Existenz.

Mißt man den Gegensatz der Aufklärung, die Romantik, an dieser obersten Norm, so ist ihr Wesen leicht zu konstruieren. Sie ist unvernünftig, subjektivistisch, willkürlich, phantastisch, mystisch, weibisch und, trotz ihres protestantischen Ursprungs, antiprotestantisch. Denn indem sie das subjektivistische Freiheitsprinzip der Reformation, das ihren historischen Ursprung bildet, nicht gebändigt hat durch den „Geist“ und den „Begriff“, ist sie über die „genialische“ Willkür des seiner phantastischen Laune sich hingebenden Subjekts nicht hinausgekommen. Sie ist ein

1) Hall. Jahrb. 1840, S. 1181.
2) Ruge an Stahr, 7. 11. 1841. Ruges Briefwechsel, 1, 247.
3) Hall. Jahrb. 1840, S. 1245.
4) Vgl. Ruges Briefwechsel, 1, 259.
5) Deutsche Jahrb. 1841, S. 3.

auf die Spitze getriebener Individualismus und Ichkult, aber — und das ist das Paradoxe ihrer Erscheinung — sie ist zugleich dogmengebunden, „fixiert“, irreal, quietistisch, reaktionär. Weil die Romantiker den Fortschritt zur „wahren Freiheit“ leugnen, weil sie sich vom realen Leben abwenden und sich in der Sehnsucht nach „spiritueller Freiheit“ verzehren, sind sie schließlich reaktionär und dogmengläubig geworden.

In dem „Manifest“ über den „Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze“[1]) hat Ruge diese Thesen entwickelt. Die ganze Geistesgeschichte der letzten fünf Jahrzehnte wird hier als ein Abfall von der Aufklärung charakterisiert. Der Zweck des Manifestes war von Anfang an ein politischer. Die Romantik sollte literarisch und moralisch

[1]) Das Manifest ist gemeinsam mit Echtermeyer verfaßt. Über den erheblichen Anteil Echtermeyers vgl. Adolf Stahr, Kleine Schriften zur Literatur und Kunst, 1, 409f; Ruges Ges. Schriften, Bd. 1, S. XIff; VI, 149f. (Ich benutze die Ausgabe von 1848.) Unter dem Pseudonym Dreigüm hat dann Ruge 1842 ein wohl ironisch gemeintes Gegenmanifest „Die wahre Romantik und der falsche Protestantismus“ veröffentlicht, in dem er sich vom Protestantismus und vom Christentum lossagte, um an seine Stelle den „Humanismus“ zu setzen. „Die Jahrbücher haben sich bisher immer selbst widerlegt, bei nichts sind sie geblieben, am allerwenigsten beim Protestantismus, den sie nun nicht einmal mehr in den Mund nehmen mögen, während er früher ihre Fahne, oder soll ich sagen ihr Aushängeschild ? war.“ Deutsche Jahrb. 1842, S. 673. Im Bd. 1 von Ruges Ges. Schriften erschien dann das Manifest durchgreifend umgearbeitet unter dem Titel: „Geschichte der neuesten Poesie und Philosophie seit Lessing oder unsere Klassiker und Romantiker“. Auch hier ist die ganze moderne Bildungsgeschichte auf den Gegensatz zwischen Aufklärung und Romantik reduziert. S. 9: „Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts ist entweder Kritik und Polemik gegen das von Natur und Humanität abgewendete Christentum, oder positive philosophische Verwirklichung des freien und eigenen Wissens, künstlerische Besitznahme der Idealwelt, namentlich in der Poesie, und politische Erkämpfung der freien ethischen Weltordnung, der Staatsfreiheit. Es ist aber nicht unrichtig, wenn man die freien künstlerischen und ethischen Gestaltungen nicht als ein Geschäft, sondern als eine Folge der Aufklärung betrachtet; man sondert alsdann das Theoretische und das Praktische des neuen Zeitgeistes, dessen Epoche wir mit einem Wort die Aufklärungszeit nennen.“ S. 10: „Das Christentum, welches sich nicht in Humanismus auflösen läßt, ist Romantik. In diesem Sinne können wir sagen: Das Prinzip des Klassischen sei der Humanismus, das des Romantischen das Christentum. Ich nenne unsre Romantiker die Schriftsteller, welche mit den Mitteln unserer Bildung der Epoche der Aufklärung und der Revolution entgegentreten und das Prinzip der in sich befriedigten Humanität auf dem Gebiete der Wissenschaft, der Kunst und der Ethik verwerfen und bekämpfen.“

vernichtet werden, ehe sie förmlich die Herrschaft in Staat und Kirche an sich risse.[1]) Demgemäß richtete sich die Polemik weniger gegen die romantische Dichtung als vielmehr gegen die Dichtung der Romantiker, gegen den romantischen Geist und die romantischen Ideen, „das romantische Prinzip": den „Romantizismus". Für Ruge war die Romantik der große Topf, in den er alles hineinwarf, was ihm geistig und politisch mißliebig war. So konnte er vier Epochen der Romantik unterscheiden, von denen alle zwanzig Jahre die eine die andere ablöst. Erstens die Progonen der Romantik Jakobi, Hamann und die Stürmer und Dränger seit 1770; zweitens die eigentlichen Romantiker, Gebrüder Schlegel, Tieck, Wackenroder, Werner, Steffens, Creuzer, Gentz, Adam Müller, Haller, Schubert, Brentano, Arnim seit 1790; drittens seit 1810 die Epigonen Uhland, Kerner, Kleist, Chamisso, Eichendorff, Schenkendorf, Rückert, Varnhagen, E. Th. Hoffmann; neben diesen ästhetischen Epigonen stehen die Politiker und Praktiker Görres, Jahn, Leo, Hengstenberg, Tholuck, Menzel, Jarcke usw. Als vierte und letzte Epoche, die mit der Julirevolution beginnt, schließt sich die französierende Romantik an, das Junge Deutschland. Hierher gehört auch der Neuschellingianismus und der Althegelianismus.

Mit dem Romantikmanifest erreichte Ruge den Gipfel seiner publizistischen Wirksamkeit. Gegenüber Heinrich Heines bedeutendem Pamphlet über die „Romantische Schule", das 1836 zum Abschluß kam, und gegenüber der Romantikcharakteristik, die in den 1840er Jahren Schlosser in der „Geschichte des 18. Jahrhunderts" und Gervinus in der „Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen" gegeben haben, ist die Folgewirkung des Manifestes unvergleichlich viel größer gewesen. Gervinus' knorriges Urteil und moralisches Pathos erscheint maßvoll und gerecht im Vergleich mit der ins Bodenlose gesteigerten Parteilichkeit der Ruge-Echtermeyerschen Artikel. Es war die politische Leidenschaftlichkeit und die aufreizende Demagogie, die diesen Artikeln einen so breiten Resonanzboden verschafft hat. Man überhörte das Wortgeklingel, man übersah die begrifflichen Konstruktionen, man hielt sich an den Kern, an die prä-

[1]) Vgl. Ruges Ges. Schriften, VI, 79.

gnanten Werturteile. Auf Jahrzehnte hinaus ist die vulgärliberale Romantikauffassung durch das Manifest nicht nur auf das stärkste beeinflußt, sondern geradezu bestimmt worden. Tiefgreifenden Wandel haben hier nicht Julian Schmidts und Hermann Hettners Romantikstudien geschaffen, sondern erst Hayms „Romantische Schule" und Diltheys „Leben Schleiermachers". Seitdem hat eine intensive Beschäftigung mit der Romantik eingesetzt. Recht eigentlich in Mode gekommen aber ist sie erst in neuester Zeit. Demgegenüber an die zwar einseitig rationalistische und oft beschränkte und verständnislose Romantikkritik der „Hallischen Jahrbücher" zu erinnern, dürfte keine ganz unzeitgemäße Aufgabe sein. Fanatischer Haß hat Ruges Blick getrübt, aber er hat auch seinen Blick geschärft. So hinfällig und irrig auch seine abstrakten geschichtsphilosophischen Konstruktionen sein mögen, so völlig liederlich und unwissenschaftlich auch die Art seiner Forschung sein mag, von dem inhaltlichen Kern seiner Gedanken, der hier nur leise gestreift werden konnte, bleibt ein Teil als wertvolles Vermächtnis erhalten.[1])

Als Ausdruck für das Erwachen der politischen Opposition der jungen, zur Herrschaft strebenden Klassen, als ein Vorbote künftiger revolutionärer Erschütterungen nehmen die „Hallischen" und „Deutschen Jahrbücher" innerhalb der vormärzlichen Publizistik eine zentrale Stellung ein. Thronend über der realen Wirklichkeit, in theoretisch-doktrinären, bis zur äußersten logischen Konsequenz vorwärtsschreitenden Spekulationen sich erschöpfend, voll kindlichen Glaubens an das Zustandekommen einer großen, von Tatkraft und Opferbereitschaft erfüllten Volksbewegung, hat es Ruge allen Ernstes für möglich gehalten, mit seinen Jahrbüchern allmählich nicht nur das Werk der theoretischen Befreiung vollbringen, sondern damit zugleich die politisch noch schlummernden Massen des Bürgertums mit einer neuen Gesinnung erfüllen, zur entschiedenen Opposition, zum parteimäßigen Zusammenschluß und schließlich zur staatsumwälzenden revolutionären Tat aufrütteln zu können. Dem politisierenden Junghegelianismus erschien die Geschichte als ein vernünftiger Prozeß, der der Verwirklichung der politisch-demokratischen Freiheit zu-

1) Das betont auch Carl Schmitt, Politische Romantik, 1925², S. 33ff.

strebt. So wie die Verhältnisse in Deutschland damals lagen und in der Folgezeit sich entwickelt haben, mußte dieser Glaube, der die Perspektive auf eine große, schicksalhafte Wendung der deutschen Geschichte eröffnete, als ein Traumgebilde erscheinen. Für den Epigonen ist es nicht schwer, in Ruge den doktrinären Utopisten und ideologischen Optimisten zu erkennen. Die von den Jahrbüchern proklamierte „Praxis der Idee", d. h. die Bewegung der bürgerlichen Massen im Sinne der Theorie, lag noch in weiter Ferne und rückte durch das Mißlingen der Revolution von 1848, die den revolutionsscheuen und revolutionsängstlichen Geist des deutschen Bürgertums erst vollends offenbar machte, durch den Sieg Bismarcks und durch das Heraufkommen des klassenbewußten Proletariats in immer weitere Ferne.

Nicht allein das historische Milieu mit seiner zähen Lebenskraft, schon der ganze Ton und das recht hoch gespannte, geistige Niveau der Jahrbücher, die begrifflichen Abstraktionen, die orakelhaften Spekulationen, das Schweben über den Dingen, standen einer Wirkung auf die Massen hindernd entgegen. Nicht einmal in den breiten Kreisen der „Gebildeten" haben die Jahrbücher nennenswerte Resonanz zu finden vermocht. Gerade gegen diese Gebildeten, gegen die „Philister", die in der geruhsamen Stille ihrer privaten, wirklichkeitsabgewandten Existenz zu erstarren und über dem ästhetischen Schwelgen in romantischen und philosophisch-spekulativen Ideen das öffentliche Leben zu vergessen drohten, richtete sich ja mit die Kritik der Jahrbücher.[1]) Die starke, ja mächtige Wirkung, die die Jahrbücher — wofür eine Fülle von beweiskräftigen Zeugnissen vorliegen — unzweifelhaft geübt haben, beschränkte sich im wesentlichen auf die geistig bewegliche, neuerungslustige, aufwärtsstrebende Jugend der gebildeten und besitzenden Schichten, aus der sich dereinst die Führer der liberal-demokratischen Bewegungsparteien rekrutieren sollten. Gerade diese junge Generation, für die die Revolution von 1848 mit allen ihren Konsequenzen das entscheidende, gestaltbildende und richtungweisende Erlebnis werden sollte, ist es dann gewesen, die der liberalen Bewegung in Deutschland schließlich das Genick gebrochen hat. Zwei große, jahrzehntelange planmäßige

1) Vgl. hierzu die anregende Charakteristik der „Gebildeten" der 1820er bis 1840er Jahre bei J. Löwenstein, Hegels Staatsidee, 1927, S. 69ff, 81.

Arbeit erfordernde, von den Jahrbüchern, wenn auch in unzureichender, wirklichkeitsfremder, an der konkreten Situation vorbeisehender Weise versuchte Möglichkeiten boten sich dem deutschen Liberalismus: entweder mit den herrschenden Gewalten zu einer durchgreifenden Verständigung zu gelangen, die ihm einen maßgeblichen Anteil an der Machtverteilung sicherte und zu einer Verschmelzung von Staatsmacht, Kultur und Volk führte, oder aber die Massen allmählich zu revolutionieren, an das Bürgertum durch soziale Zugeständnisse zu fesseln, den Boden für radikal-revolutionäre Taten zu bereiten und mit ganzer Kraft auf den Sturz der regierenden Mächte hinzuarbeiten. Jeder dieser Wege ist versucht, aber keiner ist mit Energie, Konsequenz, unerschrockenem Mut und politischem Geschick zu Ende gegangen worden. In leeren Drohungen, moralischen Protesten und revolutionär klingenden Phrasen sich erschöpfend, den Weg des „Juste-Milieu" nicht verlassend und schließlich nach 1866 und 1870 im „Götzendienst des Erfolgs" sich selbst und seine alten Ideale vom nationalen Volksstaat aufgebend, wurde aus der „Praxis der Idee", der in der Abstraktion stecken gebliebenen Theorie der „Hallischen" und „Deutschen Jahrbücher", bei dem deutschen Liberalismus die Parole: „Ruhe ist die erste Bürgerpflicht!", bei Marx und Lassalle dagegen die Revolutionierung des Proletariats. Politisches Genie, wahrhaftes Heldentum, die Entschiedenheit und mitreißende Kraft der großen schöpferischen Persönlichkeit ist in den Reihen der Liberalen nicht zu finden. Hierauf und damit zugleich auf ihrer von Haus aus unentschiedenen, lavierenden, mit dem Feuer nur spielenden, den Mut zur Tat nicht findenden Taktik beruht die Tragik, die Schwäche und zugleich der Mangel an „Realpolitik", die für die Geschichte des deutschen Liberalismus charakteristisch geworden sind.

Die Machthaber in Preußen, der Monarch und die hohe Ministerialbureaukratie, haben frühzeitig die Gefahr erkannt, die ihnen von dem Jahrbücherunternehmen drohte. Sie erblickten in ihm das Symptom für eine Bewegung, die das monarchische Prinzip zu untergraben und den altpreußischen Staat dereinst vielleicht einmal aus den Angeln zu heben drohe. Mit der ganzen Macht der ihnen zur Verfügung stehenden Polizei- und Zensurgewalt haben sie der ihnen drohenden Gefahr begegnen zu müssen

geglaubt.[1]) Bis zum Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. zwar hatten die Jahrbücher dank der Gönnerschaft des Ministers Altenstein im wesentlichen freies Spiel. Selbst das preußische Oberzensurkollegium stand ihnen anfangs ausgesprochen günstig gegenüber. So hatte es im Juni—Juli 1838 sogar einen für das „Politische Wochenblatt“ bestimmten Aufsatz beanstandet, der den Mitarbeitern der Jahrbücher vorwarf, daß ihre Tendenz trotz einer scheinbar wissenschaftlichen Form eine „auflösende, unchristliche, unruhige, jungdeutschliche“ sei und auf „Kirchenzerstörung, Christenverfolgung, Freiheitstrunkenheit und Fleischesanbetung hinauslaufe.[2])

Unter Friedrich Wilhelm IV. wurde die Stellung zu den Jahrbüchern eine andere. Auf Grund eines an den König gerichteten Berichtes des Ministers v. Rochow vom 26. Februar 1841, der die Jahrbücher als eine Gefahr für die öffentliche Gesinnung bezeichnete und ihren Geist als einen Geist der Flachheit, Frechheit, Auflösung und Zügellosigkeit charakterisierte[3]), erging am 11. März eine königliche Kabinettsorder, wonach die Jahrbücher fortan entweder in Halle gedruckt und der kontrollierenden Behörde unterworfen oder fortan in Preußen verboten werden sollten. Ruge quittierte diese Drohung bekanntlich mit seinem Umzuge nach Dresden und mit der Umwandlung der „Hallischen“ in die „Deutschen Jahrbücher“. Zur Rechtfertigung der kgl. Kabinettsorder gab Altensteins Nachfolger Eichhorn in den Akten die Erklärung ab, es liege am Tage, „daß die Herausgeber der fraglichen Zeitschrift von dem Standpunkte einer hohlen philosophi-

[1]) Die Darstellung stützt sich im Folgenden vornehmlich auf die Akten des preuß. Geh. Staatsarchivs. Für die Einstellung der preuß. Regierung zum Junghegelianismus sind erheblich aufschlußreicher die auf die „Rheinische Zeitung“ bezüglichen Zensurakten. Vgl. dazu vor allem J. Hansen, Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung 1830 bis 1850, Bd. 1, 1919 und Hermann König, Die Rheinische Zeitung von 1842-43 in ihrer Entwicklung zur Kulturpolitik des preußischen Staates, 1927.

[2]) Der Aufsatz wurde dann doch in Nr. 28 des Politischen Wochenblattes abgedruckt. Ruges Antwort in den Hall. Jahrb. 1838, S. 179f.

[3]) „Der Patriotismus, . . . den die Hall. Jahrb. verkünden“, so heißt es weiter in diesem Bericht, „ist ein auflösender, allen Widerstand unmöglich machender, den Franzosen die Arme entgegenstreckender! ‚Man gebe Freiheit‘, sagen sie ‚und wir sind bereit dem Auslande zu widerstehen‘ — aber diese Freiheit ist Auflösung und Zügellosigkeit, die in den Hall. Jahrb. unter der Maske der Poesie und Philosophie sehr deutlich hervorsieht“.

schen Reflexion aus Religion und Kirche wie die Verwaltungsgrundsätze und die Politik des preußischen Staats einer unbescheidenen und anmaßenden Kritik mit großer Keckheit unterwerfen und dadurch bei dem teilweise nur zu sehr zu philosophisch-politischen Abstraktionen sich hinneigenden deutschen Publikum das so wünschenswerte Vertrauen auf die Einsicht und Weisheit, wodurch tatsächliche Zustände und bestehende Verhältnisse allein gefördert werden können, untergraben“. Als dann Ende des Jahres 1841 das preußische Oberzensurkollegium schärfere Maßregeln gegen die Jahrbücher verlangte, entspann sich ein Schriftwechsel über die zu ergreifenden Maßnahmen zwischen dem Minister des Unterrichts, dem Minister des Innern und der Polizei und dem Minister der auswärtigen Angelegenheiten. Aus taktischen Gründen, um Preußens Ansehen in der Öffentlichkeit nicht zu schaden — durch die Zensurinstruktion vom 24. Dezember 1841 war ja bedingte Preßfreiheit gewährt worden —, sprach sich Eichhorn dagegen aus, daß die preußische Regierung die Unterdrückung der Jahrbücher beim Bundestage beantrage. Sein Vorschlag, auf diplomatischem Wege auf die sächsische Regierung einen Druck auszuüben und sie zur verschärften Anspannung der Zensur anzutreiben, wurde in die Tat umgesetzt. Die sächsische Regierung hat diesem Ersuchen stattgegeben und nach mehrfachen Zusammenstößen mit der Redaktion die „Deutschen Jahrbücher“ am 3. Januar 1843 schließlich unterdrückt; kurze Zeit darauf wurden sie von der Bundesversammlung für das gesamte deutsche Bundesgebiet verboten.

Das äußere Schicksal der Jahrbücher war damit besiegelt. Obwohl durch das Zensurgesetz vom 31. Januar 1843, mit dem die preußische Regierung zum System der Unterdrückung und Bevormundung wieder zurückkehrte, die gesamte entschieden oppositionelle Presse Norddeutschlands unterdrückt wurde, lebte der Geist der Jahrbücher, wenn auch in weniger radikaler Form, fort in Schweglers „Jahrbüchern der Gegenwart“, in Wigands „Epigonen“, in Noacks „Jahrbüchern für spekulative Philosophie“, die fortan bis zur Revolution von 1848 die Zentren der junghegelschen Bewegung darstellten.

DER EINFLUSS DER GERMANISCHEN SPRACHEN AUF DEN FRANZÖSISCHEN WORTSCHATZ.[1]

VON W. v. WARTBURG.

Als in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung die Völker Germaniens immer vernehmlicher an die Pforte des großen Römischen Reiches pochten, da fühlten wohl die klarblickenden unter den Bürgern der ewigen Stadt, daß sich hier etwas ganz Besonderes ankündigte. Sie ahnten, daß die Auseinandersetzung mit diesem wilden, ungestümen Menschenschlag völlig verschiedener Art und von ganz anderer Tragweite sein würde, als man es von den übrigen Grenzvölkern her gewohnt war. Es trat hier eine neue Kraft, ein neuer Impuls, der zukünftige Träger neuer Gedanken auf den Schauplatz der Weltgeschichte. Dieser Vorahnung entsprechend wurde denn auch das sich ankündigende Ereignis recht verschieden beurteilt. Tacitus bewunderte die sittliche Kraft dieser unverbrauchten Menschen und sah in ihnen ein Vorbild für die Erneuerung der alten Welt. Andere fluchten ihnen und befürchteten von ihrem Eingreifen den Untergang jeglicher Kultur.

Welche von den beiden Anschauungen ist durch die Ereignisse gerechtfertigt worden? Eine so schwierige Frage läßt sich nie a priori beantworten. Erst eine Überprüfung dessen, was die Germanen als Gabe den Bewohnern des Reichs mitgebracht, was sie dort an dauernden Werten geschaffen haben, vermag uns die Grundlage zu liefern für die Lösung dieses Problems. Es mußte ja zwischen den beiden Volksgruppen ein Austausch von Dingen, von Anschauungen, von Gedanken stattfinden, der eine gegenseitige Beeinflussung der Einstellung zum Leben bedeutete. Damit geht Hand in Hand ein Austausch von Wörtern. Nichts spiegelt

1) Unveränderte Wiedergabe meiner Antrittsvorlesung an der Universität Leipzig.

so getreu das seelische und geistige Wesen eines Volkes wider wie seine Sprache. An den sprachlichen Beziehungen zwischen Volk und Volk können wir daher ermessen, wie groß die Tragweite ihrer kulturellen Beziehungen gewesen ist — ich brauche hier Kultur im Sinne der geistigen und materiellen Lebensweise. Wir wollen daher versuchen, ihnen etwas nachzugehen und in ihrem Spiegel eine Antwort auf unsere Frage zu finden.

Ein solcher Gang durch die Geschichte läßt verschiedene Phasen der Entwicklung erkennen. Die ersten fünf Jahrhunderte unserer Ära sind gekennzeichnet durch das langsame Eindringen der Germanen, als Soldaten vor allem, aber auch als Sklaven, die Landarbeit verrichteten, und als Kolonisten. Unter den vielen germanischen Wörtern, welche in dieser Zeit aufgenommen worden sind, gibt es daher Zeugnisse kriegerischen Tumultes, wie *werra* „die Wirren" (> fr. *guerre*), aber auch solche friedlicher Arbeit, wie *bastjan* „flechten" (> fr. *bâtir*).[1])

Diese Periode der relativ friedlichen Eingliederung der zuströmenden Germanen in das große Reich fand ihren jähen Abschluß im 5. Jahrhundert. Damals begannen die Germanen, von Osten her in Bewegung geratend, in geschlossenen Verbänden ins Reich einzumarschieren. Ein Stück nach dem anderen rissen sie an sich, und so entstanden auf den Trümmern Roms neue Staaten, durch Verschmelzung der Eindringlinge mit den Eingeborenen neue Völker, die zur Grundlage der modernen Staatenbildung geworden sind. Am stärksten war dieser neue germanische Einschlag naturgemäß in Gallien, so stark, daß sogar der Name des Landes untergeht und dieses nun nach den neuen, germanischen Herren *Frankia* heißt. Bekanntlich wurde Gallien von drei Völkern besetzt, von den Franken im Norden, den Westgoten im Süden, den Burgundern im Gebiet der Rhone und ihrer Zuflüsse. Westgoten

[1]) Die germanischen Lehnwörter dieser ältesten Zeit sowie die aus dem Fränkischen übernommenen werden hier nur gestreift, da sie bereits wiederholt zusammengestellt worden sind. Vgl. besonders den Aufsatz von J. Jud, Was verdankt der französische Wortschatz den germanischen Sprachen (Wissen und Leben, 1908, Zürich), dessen Titel allerdings insofern für seinen Inhalt viel zu weit gefaßt ist, als die Betrachtung nicht über die Entlehnungen aus dem Fränkischen hinauskommt. — Völlig beiseite gelassen habe ich das Englische, weil dieses eine ganz besondere Stellung einnimmt und auch weil hier das treffliche Buch von Behrens, Über englisches Sprachgut im Französischen, schon große Klarheit geschaffen hat.

und Burgunder wurden nach etwa 90jähriger staatlicher Selbständigkeit dem Frankenstaate eingeordnet. Es wundert uns daher nicht, von ihnen nur wenige sprachliche Spuren zu treffen. Diese deuten wiederum nicht auf eine exklusiv kriegerische Betätigung der Goten hin. Es finden sich darunter der Name des Spinnrockens (pr. *roca*) und der Spule (pr. *espolo*), ein Beweis, wie hochentwickelt die Technik des Spinnens und Webens bei ihnen war und wie sehr diese Arbeit als Ehrenpflicht auch der vornehmen Frauen galt.

Die den Goten nahe verwandten Burgunder hatten sich in den anmutigsten Gegenden Galliens niedergelassen, um Lyon, am Genfersee, in der nach ihnen Bourgogne benannten Landschaft. Von ihnen berichtet die Geschichte, daß sie von allen germanischen Stämmen ihre neuen Untertanen am schonendsten behandelt hätten. Dazu stimmt durchaus, was wir über ihre sprachlichen Relikte wissen. Es sind deren nur wenige, und diese wenigen versetzen uns in eine Sphäre friedlicher ländlicher Kulturarbeit. So sav. *bwadə* „Stall" < **buwida* „Gebäude", bourg. *écraigne* „gesellige Zusammenkunft in den langen Winterabenden" < *screunia*. Es ist wohl auch kein Zufall, daß das einzige Verbum, welches auf dem Gebiet des abstrakten Denkens aus dem Altgermanischen in die romanischen Sprachen übergegangen ist, dem Burgundischen entstammt. Es ist lyon. *brogi* „nachdenken" < burg. *brugdian*.

Die Rolle, welche Goten und Burgunder in Gallien gespielt haben, verblaßt mit dem Auftreten der fränkischen Eroberer. An Zahl und an ungebrochener Stoßkraft waren diese den beiden anderen Völkern weit überlegen. Vor allem aber genossen sie den gewaltigen Vorteil, daß sie als einziges Germanenvolk mit dem Mutterland in Verbindung blieben und steten Nachschub erhielten. So konnten sie in Nordgallien eine Siedelung durchführen, die alle anderen germanischen Niederlassungsbewegungen auf romanischem Boden an Intensität weit übertrifft.

In Nordgallien standen sich nun zwei Sprachen gegenüber: das gallolateinische und das germanische Idiom des neuen, herrschenden Volkes. Eine Zeitlang mochte es wohl damals scheinen, daß dieses letztere in dem entbrennenden Streit den Sieg davon tragen möchte. Wie nahe es daran war, zeigt die Tatsache, daß bis in seine Formen und seine Lautgewohnheiten das Galloromani-

sche Spuren dieser Erschütterung trägt. Doch zeichnete sich bald eine Grenze ab, an welcher die völlige Germanisierung halt machte: es war jene Linie, die noch heute, von West nach Ost mitten durch Belgien ziehend, romanische und germanische Zunge voneinander scheidet. So zerfiel das Land in drei Zonen: eine nördliche, völlig germanisierte, eine mittlere, bis an die Loirelinie sich erstreckende, die reich mit germanischen Wörtern übersät ist, und eine südliche, in welche fränkische Wörter nur spät und in geringer Zahl gelangten.

Wenn wir so von einem hin- und herwogenden Kampf der Sprachen berichten, so müssen wir uns aber wohl hüten, moderne Begriffe darauf zu übertragen. Es hat sich dabei nie um einen zielbewußten Sprachenkampf mit gewaltsamen Mitteln gehandelt, wie wir ihn etwa heute im Südtirol sich abspielen sehen. Diese traurige Erfindung ist unserer Zeit vorbehalten geblieben. Die Entscheidung zugunsten des Romanischen wurde vielmehr dadurch herbeigeführt, daß der bildungsfähige und bildungswillige Germane in der Sphäre der höheren Kultur die Überlegenheit der Eingeborenen anerkannte, sich ihrer Führung überließ, dafür dann aber auch die alten Formen mit seiner neuen, unverbrauchten Kraft füllte. Das Ansehen der lateinischen Kultur, vor allem der christlichen Kirche, war ein Hauptgrund, warum die lateinische Sprache sich durchsetzte.

Jene mittlere Zone Galliens, von der vorhin die Rede war, und auf der auch die französische Schriftsprache erwachsen ist, hat ihren Wortschatz durchsetzt mit fränkischen Elementen. Vor allem bringen die neuen Herren fast die gesamte Terminologie des Waffenhandwerks mit: der unterworfene Galloromane war kein wehrfähiger Mann; er lag nur friedlicher Arbeit ob. Der Franke aber wappnete sich mit dem Spieß (*speut* > fr. *épieu*) und schirmte sich mit der Brünne, afr. *broigne*. Als Feldzeichen hatten die Römer ihre Adler vorangetragen, die heidnischen Germanen Bilder ihre Götter; der Christ gewordene Franke folgte der Fahne (fr. *fanion* < *fano*).

Auch das öffentliche Leben wurde ganz umgeformt durch die Franken. Vor allem setzten sie an die Stelle des Beamtenstaates das unmittelbare Verhältnis zwischen Volksführer, König und seinen Mannen, und auf dieser Grundlage bildeten sie mit der Zeit den

Feudalstaat aus. Daher tragen das Erbgut, *alleu*, und das Lehen, *fief*, fränkische Namen. Der Lehensmann schuldete seinem König Gefolgschaft; wenn der *bann* erging (fr. *ban*), so rückte die ganze kampfesfrohe Jugend aus.

War der Kriegszug vorbei, so kehrte der Franke auf seinen Hof zurück, den er selbst gezimmert hatte und dessen Felder er mit seinem Gesinde bebaute. Ackerbau und Viehzucht waren seine Beschäftigung im Frieden, während er Gewerbe und Handel ebenso verachtete wie das Leben in der Stadt und dies dem Galloromanen überließ. Die Landwirtschaft kennt daher eine sehr große Zahl von Wörtern, die dem Fränkischen entstammen. Für den Franken bestand die Viehzucht vor allem im Weidgang der Herden. Daher ist auch lat. *grex* nicht erhalten, sondern ersetzt worden durch afr. *folc* (< *folk*) und *herde* (< *herda*) sowie *troupeau*, das ebenfalls germanisch ist. Groß ist wiederum der fränkische Einschlag bei den Pflanzennamen: *osier* „Korbweide", *aune* „Erle", *houx* „Stechpalme", *troëne* „Hartriegel", *cresson* „Kresse", *gletteron* „Klette", sie alle tragen germanische Namen.

Die Galloromanen, als Untertanen der Franken, lebten wohl in etwas gedrückter Stimmung dahin. Um so mehr mußte ihnen das frische, kecke, mutige Wesen ihrer Herren auffallen. Kein Wunder also, wenn für verschiedene dieser Eigenschaften die germanische Bezeichnung auch auf die Romanen überging. So gehört fr. *hardi* „kühn" zu fränk. *hardjan* „fest machen"; fränk. *bald* „mutig", das auch in *Baldur* steckt, lebt in afr. *baut* weiter. Von der Bedeutung des Ehrbegriffs bei den Germanen künden Wörter wie *honte* < fränk. *haunipa*, *honnir* „beschimpfen" < *haunjan* „höhnen", *orgueil* „Stolz" < *urgoli*.

Ungefähr drei Jahrhunderte dauerte der Prozeß der Verschmelzung der beiden Völker zu einer inneren Einheit. Zur Zeit Karls des Großen sprachen wohl die meisten auf dem Boden der heutigen Galloromania sitzenden Franken das romanische Idiom, dem nun einzelne germanische Wörter definitiv einverleibt waren. So war kulturell wie sprachlich ein gewisser innerer Ausgleich geschaffen.

Doch die Fluten der germanischen Völker waren noch nicht ganz abgeebbt. Noch hatten die letzten unter ihnen, die Nordgermanen, ihren Auszug nicht vollführt. Im 9. Jahrhundert erst treten sie ihre Fahrten an, nach England hinüber, tief nach Ruß-

land hinein, und so auch nach Nordfrankreich. Jahrzehntelang verheerten sie die Küste und das Landesinnere bis Paris, bis es endlich 911 gelang, sie dem Ärmelmeer entlang anzusiedeln und dadurch zu friedlicher Kulturarbeit heranzuziehen. Das ihnen überlassene Land nannte man von da an Normandie.

Damit war die für die maritime Entwicklung des Frankenreichs so überaus wichtige Seinemündung in die Hände eines Volkes von Seefahrern übergegangen. Hatten die Franken sich ums Meer gar nicht gekümmert, die Galloromanen aus Mangel an Unternehmungslust die darin liegenden Möglichkeiten nicht ausgenutzt, so brachten nun die seeerfahrenen Normannen die Schiffahrt bald zu hoher Blüte. Das Meer war ihr zweites Element, auf dem sie sich so sicher bewegten wie auf dem Lande. So gliederten sie sich als die Seefahrer in das Frankenreich ein. Es ist daher nicht verwunderlich, daß ein großer Teil der maritimen Terminologie dem Nordischen entstammt. Und die Schriftsprache übernahm später diese Ausdrücke unbesehen, da Paris als Binnenstadt sich hier einmal seinem natürlichen Hafen Le Havre fügen mußte.

Die engen, schwer zugänglichen Buchten, in denen sich die Normannen zu verstecken pflegten, nannten sie *kriki*, daher fr. *crique*. Die großen Meereswogen, mit denen sie so vertraut waren, heißen fr. *vague* < nord. *wagr*. Die Namen ihrer kleinen, raschen Schiffe sind in großer Zahl ins Altfranzösische übergegangen, später allerdings aus dieser Sprache ausgemerzt worden, weil gegen Ausgang des Mittelalters neue Schiffstypen mit neuen Namen die alten verdrängen. Aber in diese neuen Konstruktionen gingen die meisten Elemente der alten, nordischen Typen über. So heißt heute noch das Verdeck *tillac* (< *thilja*), der Vordersteven *étrave* (< *stafn*), der Hintersteven *étambot* (< *stafnbord*), die Querbalken *bitte* (< *bita*), der Mastkorb *hune* (< *hunn*) usw.

Auch die Hantierungen und die mit den Schiffen ausgeführten Manöver zeugen bis auf den heutigen Tag von der nordischen Abstammung der französischen Schiffahrt. So ist z. B. *touer* „ein Schiff verholen" nord. *toga*. — Einmal an der Küste niedergelassen, wandten sich die Normannen auch dem friedlichen Gewerbe des Fischfangs zu. Daher stammen auch mehrere Fisch- und Netznamen aus dem Nordischen, wie etwa *turbot* „der Steinbutt" (< *törnbut*).

Die Normannen leisteten übrigens der Romanisierung noch viel weniger lange Widerstand als die Franken. Als sie im Jahre 1066 zur Eroberung Englands auszogen, da sprachen sie schon französisch. Dieses Ereignis brachte sie mit einem anderen germanischen Seefahrervolk zusammen, mit den Angelsachsen. Von den Angelsachsen lernten sie eine systematischere, besser durchdachte Methode der Schiffahrt kennen: das Messen und Bestimmen der Himmelsgegenden. Von ihnen übernahmen sie damit auch deren Benennungen: *nord, sud, est, ouest,* die dann noch weiter nach Süden, in die anderen romanischen Sprachen wanderten. Auch den generellen Ausdruck für „Schiff", *bateau,* verdankt das Französische auf diesem Wege dem Angelsächsischen.

Als im 9. Jahrhundert das große Karolingerreich zerfiel, da wurden bekanntlich drei Staatengebilde daraus zurechtgeschnitten: Frankreich im Westen, Deutschland im Osten und dazwischen der langgestreckte Staat Lothars. Doch dieser letztere konnte sich nicht halten, zerfiel und wurde in der Hauptsache dem Römischen Reiche deutscher Nation einverleibt. So lebten denn, wenn auch in ganz losem Verbande, Romanen und Germanen in der Rhein-, Mosel-, Maasgegend etwa acht Jahrhunderte nebeneinander im gleichen politischen Gebilde. Aber nicht nur das Reich vereinigte sprachlich divergierende Elemente. Auch das damalige Frankreich hatte bei der Teilung ein Stück germanischen Bodens erhalten, nämlich Flandern bis an die Scheldemündung. So erstand diesseits und jenseits der Grenze ein zum Teil recht enges Zusammenleben germanischer und romanischer Kulturelemente. Bis zum 15. Jahrhundert dauerte dieser Zustand, bis die kühne Hauspolitik der neuburgundischen Herzöge die nördlichen Randländer Frankreichs beidseits der Grenze zu einem Staat zusammenschweißte und so die Niederlande schuf. So war hier eine Zone erstanden, in der Germanen und Romanen im engsten wirtschaftlichen und kulturellen Verbande lebten. Die Sprachgrenze bedeutete hier nicht, wie anderswo, eine tiefgreifende Scheidung des ganzen Lebensstils. Arras, Douai, Lille bewegten sich auf ähnlicher Linie wie die reichen flämischen Städte Brügge, Gent, Ypern. Da ist es nicht zu verwundern, daß der fast ungehemmte Fluß von geistigen und materiellen Gütern auch zahlreiche Wortelemente mit anschwemmte. Wir haben uns zum

Ziele gesetzt, zu untersuchen, was aus dem Germanischen ins Französische übergegangen ist; wir kümmern uns also nur um das, was von Norden nach Süden geflossen ist, um damit festzustellen, welcher Art der germanische Kultureinfluß gewesen sei.

Die Niederländer leben am Meer, im Meer, vom Meer. Schon früh haben sie jene großartige Technik ersonnen und ausgebaut, ihr Land zu schützen vor dem Einbruch der Fluten, ja, diesen neue Gebiete abzutrotzen. Kein Wunder, daß sie auf diesem Gebiet die Lehrmeister der anderen Völker geworden sind, vor allem der angrenzenden französischen Küstenbewohner. Ja, bis in die Mittelmeerländer hinunter wurden die Flamen als Wasserbauingenieure berufen. So ist niederländisch *dijk* ,,Damm", als *digue* ins Französische übergegangen, franz. *dune* stammt aus mittelniederl. *dûnen*, *vase* ,,Schlamm" < ndl. *wase*.

Aber auch auf dem Meere wurden sie zum Vorbild für die anderen. So lösen sie die Normannen als Pioniere der Schiffahrt ab. Daher sind fast alle in der zweiten Hälfte des Mittelalters und noch später im Französischen neu aufkommenden Marinewörter niederländischen Ursprungs. Vor allem haben die Niederländer eine große Anzahl neuer Schiffstypen geschaffen, wie *ever* ,,Heringsschiff" > fr. *nevre*, *huker* > fr. *houcre*, *pink* ,,eine Art Lastschiff" > *pinque*, *sloep* ,,Schaluppe" > *chaloupe*, *smake* > *semaque*, und zwar befinden sich darunter auch einige eigens für die Kanalschiffahrt konstruierte Fahrzeuge. Denn auch für die nun beginnende Ausgestaltung der Binnenschiffahrt wird das niederländische Beispiel maßgebend. Von der tiefgreifenden Umformung der ganzen Schiffsausrüstung zeugen zahlreiche Wörter, wie *bâbord* < ndl. *bakboord*, *bourset* ,,Segel des Besammastes" < ndl. *boegzil*, *hauban* ,,Tau zum Befestigen des Mastes" < *hobant*, *raban* ,,Raaband" < *raaband*, *ralingue* ,,Leik" < *ralijk*, *écoutes* ,,die Schooten" < *schoote*. Aber nicht nur der Schiffsbau wurde durch die Niederländer umgestaltet; auch die innere Organisation des Schiffsdienstes schufen sie ordnend und ihren neuen Zwecken entsprechend um. Davon zeugen fr. *lamaneur* ,,Lotse" < ndl. *logman* und der *matelot* < ndl. *maatgenot* ,,Tischgenosse". Auch als Fischer sind die Holländer tätig gewesen und haben das Ergebnis ihrer Fänge oft nach Süden abgesetzt, daher fr. *cabliau* < ndl. *kabeljauw*. Das Einsalzen der Heringe ist vielleicht ihre Erfindung gewesen,

wenigstens sind fr. *caquer* „Heringe aufschneiden und einpökeln" < fläm. *kaaken* und *hareng saur* „der geräucherte Hering" < ndl. *zoor* übernommen.

Nicht nur durch Handel und Schiffahrt sind die Niederländer reich geworden, sondern ebenso sehr durch ihren Gewerbefleiß und durch rationellen Ausbau ihrer Landwirtschaft. Berühmt waren von jeher die in den flämischen Städten gewobenen Stoffe. Im Zusammenhang mit der hoch entwickelten Technik steht die Entlehnung z. B. von fr. *ruban*, älter *riban* „Band Stoff" < *ringband*.

Das Ansehen der niederländischen Landwirtschaft macht sich darin geltend, daß verschiedene Pflanzen mitsamt ihrem Namen nach Frankreich einwanderten, so der Raps, daher fr. *colza* < *kohlzaad*. Auch fr. *houblon* „Hopfen" ist eine Ableitung von ndl. *hop*. Immerhin mag an dieser letzteren Entlehnung die Leistungsfähigkeit der Niederländer als Landwirte nicht allein den Ausschlag gegeben haben. Ihnen allen sind ja die Bilder bekannt, in denen Breughel und andere Maler die niederländischen Volksfeste schildern. Sie erinnern sich, welche Rolle dabei der Bierkrug spielt. In der Tat hat das Brauereigewerbe sich in den Niederlanden früh entwickelt und dann auch nach Nordfrankreich ausgebreitet. Es stammt daher nicht nur der Name des Bieres, *la bière*, aus dem Niederländischen, sondern auch die meisten Ausdrücke der Brautechnik, wie das eben erwähnte *houblon*, *gruger* „zermalmen" < *gruizen*, *guiller* „gären" < *gijlen* usw. Übrigens ist auch der Name jener Volksfeste, *la kermesse*, ein heute im Französischen sehr gebräuchliches Wort geworden.

Diese letzteren Entlehnungen gehören in ein Kapitel, das zu jeder Zeit in den Beziehungen zwischen den beiden Sprachgruppen wesentlich gewesen ist: die Romanen waren immer erstaunt über die unersättliche Trinklust der Germanen und ebenso über die Riten, unter denen sie in Gesellschaft diesem Hange frönten. Von Tacitus an bis zu den neuesten Franzosen wird immer und immer wieder berichtet und gespottet über diese Sitten. Das spiegelt sich auch in der Sprache wider. Ein Wort wie fr. *hanap* „der Humpen" ist vor bald 2000 Jahren durch die germanischen Söldner ins Lateinische eingeschmuggelt worden. Im späten Mittelalter wird deutsch *trinken* in der Bedeutung „mit dem Glas anstoßen" vom

Französischen aufgenommen: *trinquer*. Zur Zeit der Renaissance, da die Schweizer Söldner und die deutschen Landsknechte in großer Zahl nach Italien und auch nach Frankreich ziehen, da kommt die Redensart auf *boire comme un suisse* und *bere come un lanzo*. Und ihr Trinkspruch *ich bring dirs* findet Aufnahme in der Romania: fr. *brinde* „Trinkspruch“, it. *brindisi*, span. *brindes*. Gerade so wie im 19. Jahrhundert *une chope* und *un bock* als Bezeichnungen von gewissen Bierquantitäten im Neufranzösischen geläufig geworden sind. Daß die Niederländer auch in dieser Beziehung zu den Germanen gehören, haben wir eben an ihrer sprachlichen Ausstrahlung gesehen.

Bekanntlich bestanden die Beziehungen zwischen den Niederlanden und Frankreich nicht immer nur im friedlichen Austausch der Erzeugnisse ihres Gewerbefleißes. Besonders seit Ludwig XIV. unermüdlich seinen imperialistischen Plänen nachging, brauste der Kriegssturm von Süden her oft über das offene Land hin, und von mancher Belagerung berichtet uns die Geschichte. In diesen Kämpfen mußte naturgemäß die Festungsbautechnik eine ganz besondere Rolle spielen. Das spiegelt sich wieder in der Terminologie des Festungsbaus, die großenteils niederländischen Ursprungs ist: fr. *boulevard* ist aus mittelniederländisch *bolwerc* übernommen, *blocus*, ursprünglich ein kleines Fort, das den Belagerten die Zufuhr abschneiden sollte, < *blochuis* „Blockhaus“.

Doch nicht nur in den Niederlanden lebten und leben Germanen und Romanen Seite an Seite. Der ganzen deutsch-französischen Sprachgrenze nach wogt der Austausch kultureller Güter hin und her. Aber nirgends scheint der germanische Kultureinfluß mehr ganz die Intensität zu erreichen, die uns für die Flamen und Holländer aufgefallen ist. Vor allem, und das ist ein wesentlicher Unterschied, gehen deutsche Lehnwörter in weniger großer Zahl in die französische Schriftsprache über. Die französischen Mundarten der Sprachgrenze nach sind zwar vollgesogen mit Germanismen; wenige davon aber dringen bis zur sprachlich einzig maßgebenden Landeshauptstadt Paris vor. Es ist, wie wenn hier der Stoß deutscher, sprachlicher Invasion aufgefangen und abgebremst würde. Äußerst zahlreich sind die deutschen Lehnwörter in den ostfranzösischen Mundarten; ich habe deren um die 1500 gezählt.

Sie haben Aufnahme gefunden infolge der nachbarlich-wirtschaftlichen Beziehungen und der politischen Zusammengehörigkeit: Lothringen war ja bis ins 18. Jahrhundert dem Reich angegliedert, Montbéliard gehörte zu Württemberg, das deutschsprechende Elsaß hatte Frankreich an sich gerissen, die französische Schweiz war zum größten Teil als Untertanenland von der deutschen Schweiz aus verwaltet. So ergoß sich naturgemäß ein Strom deutscher Lehnwörter in diese Randgebiete romanischen Wesens. Doch in der Regel war ihnen nur eine regionale Existenz beschieden. Eines aber springt bei dieser großen Gruppe von Lehnwörtern sogleich in die Augen: sie sind fast ausnahmslos den jeweils angrenzenden deutschen Mundarten entnommen. Bis in die Entlehnungen hinein offenbart sich die Verschiedenheit des landschaftlichen Aufbaus der beiden Sprachen, des Französischen und des Deutschen. Deutschland ist, wie kulturell, so auch sprachlich zersplittert; es leben seine einzelnen Regionen ihr landschaftliches Dasein, doch fehlt das Zentrum, welches alle Kräfte zusammenballen würde. Daher beziehen die französischen Mundarten deutsche Lehnwörter aus der jeweils angrenzenden deutschen Mundart. Es sind auch meist Ausdrücke des Alltags, besonders der Landwirtschaft und der einfacheren Handwerke, wie etwa *Karst*, *Hacke*, *Häcksel*, *Geiß*, *Melker*, *Grube*, *Schaben* usw. Die französischen Wörter, die nach Osten gedrungen sind, gehören hingegen meist der Sphäre des zivilisatorisch höher stehenden städtischen Lebens an. Sie sind aber nicht aus den Mundarten der Ostmark Frankreichs in die deutsche Westmark hinübergewandert, sondern sie sind mit ganz wenigen Ausnahmen aus der französischen Schriftsprache bezogen. In Frankreich beherrscht eben Paris alles andere; sie, die Hauptstadt allein hat Ansehen, hat Leben; und dieser Glanz überstrahlt auch sprachlich die französische Provinz derart, daß die regionalen Mundarten in ihrer Expansionskraft gelähmt werden, daß sie die Vitalität verlieren, die notwendig ist, um sein Vokabular dem fremdsprachlichen Nachbar aufzudrängen. Wir sehen so die Autorität von Paris die sprachlichen Grenzen Frankreichs überschreiten; sie wird willig auch in deutschen Landen anerkannt. Das sprachliche Ansehen der französischen Provinz ist sogar im Ausland verblaßt; auch dort zieht Paris allein die Augen auf sich. In Deutschland aber gilt nur die Landschaft, und das verrät sich

nicht minder in den Wörtern, welche die Grenze in der Richtung von Ost nach West überschritten haben; auch sprachlich marschieren also die deutschen Lande im wesentlichen in ihrer Auswirkung und Expansion getrennt.

Zwei Länder deutscher Sprache nehmen dem Französischen gegenüber eine etwas besondere Stellung ein: es sind das Elsaß und die Schweiz. Das Elsaß hätte infolge seiner langen politischen Zugehörigkeit zu Frankreich in weitgehendem Maße die Möglichkeit gehabt, als Kulturvermittler eine bedeutende Stellung einzunehmen. Mit einer derartigen Erwartung würden wir irregehen. Ein Elsässer, der in Paris zu Stellung und Ansehen gelangte, pflegte meistens abzulegen, was seine Herkunft hätte verraten können. Die Glieder unterer Volksklassen allerdings blieben, wenn sie nach Innerfrankreich auswanderten, ihrem Wesen einigermaßen treu. Der dem Elsässer so zugewiesenen, etwas inferioren Stellung des Provinzlers entspricht nun auffallend die sprachliche Auswirkung seiner Mundart im Lehnwort. Es sind eine ganze Anzahl deutscher Wörter in der Form der Elsässer Mundart ins familiäre und ins Volksfranzösisch übergegangen. Sie haben dort Kurs, werden als unfranzösisch empfunden und daher meist scherzhaft oder ironisch gebraucht. So bedeutet *frichti* ein kleines, frugales Mahl < els. *fristik* für *Frühstück; aller schlof* „zu Bette gehen" < els. *schlofe* „schlafen" ist weit verbreitet. — So viel ich sehe, haben nur drei elsässische Wörter die Schwelle der französischen Allgemeinsprache überschritten, alle drei Bezeichnungen einheimischer Speisen und Gebäcke, an denen Paris Geschmack fand, es sind die *bretzel*, der *gouguelof* < *gugelhopf* „eine Art Kuchen" und das Sauerkraut, in der elsässischen Mundart *surchrut*, das dann an fr. *chou* „Kohl" angelehnt und zu *choucroute* französiert wurde.

Ganz besonderer Art waren wiederum die Beziehungen zwischen Frankreich und der deutschen Schweiz. Jahrhundertelang lieferte diese ihren großen Überschuß an jungen Männern als Soldaten an den westlichen Nachbarn ab, und die Schweizerregimenter galten als der Kern des französischen Heeres. Daher wundern wir uns nicht, daß eine ganze Anzahl militärischer Ausdrücke aus dem Schweizerdeutschen ins Französische aufgenommen worden sind, so die *hellebarde* > *hallebarde*, fr. *bivac* < *biwache*.

Die für die französische Armee so typische Kopfbedeckung, *le képi*, ist aus der Schweiz entlehnt; sowohl Wort wie Sache sind typisch schweizerisch und in der Schweizer Armee Ordonnanz gewesen, bis im Weltkrieg der internationale Stahlhelm auch dieses nationale Wahrzeichen hat verschwinden lassen. Desertionen kamen in den schweizerischen Söldnerregimentern nicht selten vor, da die Schweizer von jeher wie kaum ein anderes Volk an ihrem Lande hängen. Um das zu verhindern, suchte man die Soldaten bei fröhlicher Laune zu erhalten: man stellte eigens Spaßmacher ein, die man Bruder Lustig nannte. Und dieser Name ist ins Französische übergegangen. Heute bezeichnet fr. *loustic* einen Spaßvogel überhaupt.

Heute sind alle diese Dinge längst entschwunden. Die kulturellen Beziehungen aber zwischen der deutschen Schweiz und Frankreich sind um so reger geworden. Die modernsten Lehnwörter, die das Französische aus der Schweiz aufgenommen hat, spiegeln allerdings nicht deren edelsten Teil wider. Es sind, soviel ich sehe, ausschließlich Wörter der Fremdenindustrie, die dem ausgebeuteten Sommerfrischler im Gedächtnis haften geblieben sind. So kauft sich der französische Kurgast *un alpenstock*, um die Illusion zu erwecken, er habe *les edelweiss* selber gepflückt, die an seinem Hute stecken. Und er geht *au kursaal*, um sich die Langeweile der Regentage zu vertreiben. Sie sehen, ein wie einseitiges Bild wir von der Kulturmission eines Volkes erhielten, wollten wir uns auf die Lehnwörter als einzige Dokumente stützen. Und doch müssen wir auch hier sagen: wenn die Lehnwörter auch nicht ein Bild ergeben von der wirklichen Bedeutung der Schweiz, so entsprechen sie doch zum mindesten der Vorstellung, die man sich in weitesten Kreisen von ihr gemacht hat. Jene militärischen Lehnwörter stammen aus der Zeit des Handels mit Menschenblut, da in Frankreich das Wort ging: *point d'argent, point de Suisses*, und da die Schweiz bei ihrem westlichen Nachbarn vorzüglich als Menschenreservoir für die langwierigen Kriege um die Vorherrschaft in Europa gewertet wurde. Und die neuesten Entlehnungen lassen die Schweiz als eine große internationale Hotellerie erscheinen, als die sie ja tatsächlich im Hirn so manches verwöhnten und blasierten Reisenden lebt. Wir sehen an diesem Beispiel auch, wie vorsichtig wir sein müssen in den Rückschlüssen,

die wir aus den Wortentlehnungen ziehen möchten. Es würde zu ganz schiefen Schlüssen führen, wollten wir sie zu Richtlinien nehmen für die Beurteilung eines Volkes. Wohl aber geben sie einen gewissen Einblick in die Vorstellung, die sich das eine Volk vom anderen macht.

Doch neben der Berührung der Völker an den Grenzgebieten gibt es auch noch eine Durchdringung, dank der Gemeinsamkeit der modernen europäischen Kultur. Was heute an Bedeutendem in Deutschland geschaffen wird, wird morgen Gemeingut aller Völker sein. Daher dürfen wir erwarten, daß auch die Sprachen einen solchen Austausch kennen.

Und in der Tat wird die führende Stellung Deutschlands auf so manchem Gebiete durch das Lehnwort ins volle Licht gesetzt. Der Einfluß der Wagnerschen Musik in Frankreich und ihre begeisterte Aufnahme in Paris wird durch nichts besser illustriert, als durch die Entlehnung des Wortes *le leitmotiv*, das heute allgemein üblich ist. Philosophie und ihre vielverzweigten Seitengebiete haben im 18. und 19. Jahrhundert in Deutschland eine Vertiefung und Weitung erfahren, von der alle anderen Völker mitgezehrt haben. Das drückt sich sprachlich nicht aus in der Übernahme echt deutscher Wörter; wohl aber ist der größte Teil der aus lateinischem und griechischem Sprachmaterial aufgebauten Terminologie in Deutschland geprägt und von den anderen Ländern einfach übernommen worden. Ein Wort wie *Psychologie* z. B. bedeutet im 16. Jahrhundert in Frankreich die Wissenschaft von der Geisterbeschwörung. In Deutschland erhält es zuerst die moderne Bedeutung, und vom Deutschen übernimmt sie das Französische. Obschon *Psychologie* nicht ein deutsches Wort ist, legt seine Geschichte doch gerade so gut Zeugnis ab von der Auswirkung deutschen Geistes wie das vorhin erwähnte *Leitmotiv*.

Es würde uns zu lange in Anspruch nehmen, wollte ich im einzelnen allen Wegen nachgehen, auf denen deutsche Tätigkeit sprachliche Spuren im Französischen hinterlassen hat. Unter den Wissenschaften möchte ich nur auf Mineralogie und Geologie hinweisen, in denen schon seit dem 17. Jahrhundert Gelehrte wie Berger und Werner, A. v. Humboldt und Leonhard die Bahn für neue Erkenntnis freigelegt haben. Ihnen ist es zuzuschreiben, daß sehr viele deutsche Wörter im Französischen Bürgerrecht ge-

wonnen haben, wie etwa *Kalkstein* > *castine, feldspath, zinc, gneiss. Le hinterland*, eine von den deutschen Kolonialgeographen geschaffene Bezeichnung, gibt den damit verbundenen Begriff so trefflich wieder, daß das Französische nicht einmal den Versuch macht, ihn zu übersetzen.

Was Deutschland auf dem Gebiet der Technik an bahnbrechender Arbeit geleistet hat, steht zeitlich so nahe, daß es nicht nötig ist, davon lange zu sprechen. Weniger bekannt ist aber vielleicht, daß es diese Rolle nicht erst im 19. Jahrhundert zu spielen begonnen hat. Als einziges Beispiel möchte ich den Bergbau herausgreifen. Als im 15. Jahrhundert unter Ludwig XI. die Ausbeutung der Bodenschätze systematisch in Angriff genommen wurde, da ließ man deutsche Knappen in großer Zahl kommen; bis in die Pyrenäen hinunter trifft man diese Pioniere. Und seit jener Zeit hat der Zufluß deutscher Kraft und Intelligenz jahrhundertelang angehalten, ob es sich nun um Kohlen oder Metalle handelte, um Abbau oder um Veredelung. So kommt es, daß sich deutsche Wörter in großer Zahl eingebürgert haben: der Belgier Haust hat vor einiger Zeit die Terminologie der Lütticher Steinkohlenbergwerke zusammengestellt. Ein Durchgehen des Bändchens zeigt, daß wohl 30 % der Ausdrücke germanischen Ursprungs sind, darunter die allerwichtigsten, wie *houille* „Steinkohle“ < *Scholle*. Und dasselbe Bild liefert uns die Terminologie der Eisengewinnung. Das *Pochwerk* ist als *bocard* französiert worden, der *Pochhammer* als *bocambre* usw.

Wir könnten den Einfluß des modernen Deutschland auf die Lebensgestaltung anderer Völker, speziell der Franzosen, noch auf manchem anderen Gebiet an Hand der Wortentlehnungen verfolgen. Dabei dürfte man sich nicht etwa auf die aus dem Deutschen übernommenen Wörter beschränken. So war z. B. der Einfluß von Nietzsche auf das französische Geistesleben außerordentlich groß. Das zeigt sich sprachlich nicht in der einfachen Übernahme seiner Terminologie; diese wurde dem französischen Sprachgeist angepaßt. Nietzsches *Übermensch* erscheint in Frankreich als *surhomme*. Das ist Nietzsches Geist, deutscher Sprachgeist, in romanische Form umgeprägt; und vielleicht zeugt eine solche Übernahme für tieferes Eindringen seiner Gedanken als es die bloße Entlehnung tun würde.

Es wäre lockend, alle die anderen Lebensgebiete ebenfalls abzuschreiten. Doch drängt uns die Zeit zum Schluß.

Auf unserer langen Fahrt durch die zwei Jahrtausende germanisch-romanischer Beziehungen waren wir begleitet von einem bald schwächer, bald stärker fließenden, doch nimmer versiegenden Strom germanischen Sprachgutes, das sich ins Französische ergießt. Sehr verschieden haben die germanischen Völker demnach auf galloromanisches Wesen gewirkt; in Zeit und Raum haben wir Höhen und Tiefen und viele Farbenschattierungen dieses Einflusses erkennen können. Die ersten Germanenvölker kamen zwar als Eroberer ins Land und brachten demgemäß den Krieg und der französischen Sprache eine Menge neuer militärischer Ausdrücke; aber sie ersetzten auch das morsch gewordene Gebäude des römischen Staatslebens durch die roh, aber kräftig gezimmerten Blockhütten ihrer germanischen Institutionen mit ihrer ganz neuen Terminologie. Von Norden haben wir den kühnen Seefahrergeist nach Frankreich strömen sehen, der den Galloromanen den Blick öffnete für die unendlichen Möglichkeiten, die auf dem Meere liegen. Vom östlichen Nachbar hat sich der Franzose willig unterweisen lassen in so mancher Wissenschaft, in Technik und in philosophischer Durchdringung des Menschenlebens. Und vom meisten bewahrt in irgendeiner Form die Sprache einen Abdruck als Denkzeichen der erfolgten Berührung. So sind uns die Lehnwörter Marksteine der Beziehungen zwischen den beiden Völkern. Ihnen folgend haben wir gesehen, welche Verflechtung und Interessengemeinschaft die friedliche Kulturarbeit geschaffen hat, an Umfang und Tragweite viel bedeutender als die Berührung kriegerischer Art. So offenbart sich uns, wie eitel die Befürchtungen jener Römer waren, welche um die Kultur überhaupt bangten, als die Germanen an die Tore des Reiches pochten. Diese Befürchtungen waren entstanden aus dem Gesichtswinkel eines kurzsichtigen Gegenwartsdenkens, dem der Ausblick auf weite Räume der Zukunft und die damit verbundene Zuversicht fehlten. In den 18 Jahrhunderten, die seit jener Zeit verflossen sind, haben Romanen und Germanen in gemeinsamer Arbeit und mit wechselndem Erfolg an der Aufrichtung der neuen Kultur des Abendlandes gewirkt. Die Wörter, welche germanische und romanische Sprachen einander geschenkt haben, flechten zwischen

den verschiedenen Völkern Europas und ganz besonders zwischen dem deutschen und dem französischen ein starkes Band gemeinsamer Denk- und Lebensformen. Es gibt eine sehr große Anzahl von Ausdrücken, die lautlich von einem Land zum anderen sich etwas verändern, die aber inhaltlich identisch sind. Wie von einem gemeinsamen europäischen Geist, so kann man auch sehr wohl von einem gemeinsamen Vokabular als Ausdruck dieses Geistes sprechen, das die Einzelsprachen wie ein gemeinsames Fluidum durchzieht. Dessen wird sich so recht derjenige bewußt, der sich in zeitlich weit abliegende Kulturen vertieft. Aus der Perspektive seinerstudien erkennt er, wie ein Franzose und ein Deutscher von heute sich viel näher kommen können, viel eher imstande sind, sich gegenseitig zu verstehen als ein Franzose von 1200 und ein Franzose von heute. An dieser Gemeinsamkeit des Entwicklungsganges hat die Sprache als vornehmste und allgemeinste Ausdrucksform eines Volksgeistes einen tiefgreifenden Anteil. So haben die großen Völker unseres Erdteils ihre Schicksale innig miteinander verknüpft, ob sie es wahr haben wollen oder nicht. Das will nicht bedeuten, daß ein Volk seine nationale Eigenart aufgeben würde. Wir haben auf unserem Gang durch die Sprachgeschichte gesehen, daß das Französische in weit bedeutenderem Umfang bei den germanischen Idiomen Anleihen gemacht hat, als man gewöhnlich annimmt. Und doch hat es deswegen nichts von seiner französischen Eigenart preisgegeben. Das natürliche Kultur- und Sprachbewußtsein, das ein großes Volk wie das deutsche oder das französische belebt, genügt, um durch Selektion und Assimilation das fremde anzunehmen, ohne sich selber untreu zu werden. Das Französische hat die ihm vorerst wesensfremden, germanischen Elemente in den Schmelztiegel der eigenen Sprachgestaltung geworfen, hat sie völlig eingegliedert und sich selber so die Fähigkeit erhalten, eine der möglichen Ausdrucksformen modernen Geistes zu bleiben.

BRANDSTIFTUNG ALS KRIEGSMITTEL.

VON KARL HELLEINER.

Hungersnöte, Seuchen und Brünste: Die drei furchtbaren Geißeln unserer alten Städte! Sie zu verhüten, enthalten die Weistümer und Stadtordnungen jene hundertfältigen Bestimmungen über Kauf und Verkauf der Lebensmittel, über Brot- und Fleischbeschau, über die Sicherung und Beaufsichtigung der Feuerstätten. Aber immer wieder verhöhnt das Element die Vorsicht der Menschen. Dann züngelt die Flamme empor, und der Chronist muß die seitenlange Aufzählung der niedergebrannten Kirchen, Häuser und Gassen mit müd gewordener Feder schließen: „ist gantz ausprunnen . . . und kürtzlich die gantz statt, ausgenommen die Ledrargassen unnd das Closter der Minnern Brůeder de observantia, dew sind belibn".[1])

Man hatte sich fast schon gewöhnt, Brände als gottverhängtes Unheil in beinahe regelmäßiger zeitlicher Folge hinzunehmen. Bisweilen mochte wohl die Verzweiflung über die wiederholte Zerstörung den Bürgern unserer Städte böse Gedanken eingeben: Zu resignieren, Haus und Handwerk aufzugeben und als Bettler und Vaganten ein neues Leben zu versuchen, das nicht mühvoller und bitterer sein konnte als das verlassene. Aber immer wieder beißen sie die Zähne zusammen. So schreiben die St. Pöltner Fleischhacker nach der großen Feuersbrunst des Jahres 1474 an ihren Herrn, den Bischof Ulrich von Passau: „Als wir laider durch di prunst in ain merklich verderbn komen sein mit verwügstung unnser heuser und vleyschpenkch, und wenn wir aber noch trostlich und noch willig sein, uns wider unnder ewr gnad zu haus und arbait richten . . ."[2]) Nicht immer freilich siegte der Lebensmut und der brave bürgerliche Trotz über die

[1]) Anonyme Aufschreibung über die Feuersbrunst des Jahres 1474 in St. Pölten. Gedr. bei Raimund Duellius, Miscellanea II, 118f.

[2]) Schreiben der St. Pöltner Fleischhacker an B. Ulrich von Passau von 1474 Juli 4. Orig. Papier. Stadtarchiv St. Pölten.

Versuchung. Als die Stadt St. Pölten ein Menschenalter nach dem Brand von 1474 im Jahre 1512 abermals dem rasenden Element zum Opfer fiel, da konnten die mannigfachen Begünstigungen Maximilians, konnte selbst die namhafte Unterstützung mit Bargeld von Seiten des Landesherrn der Verzweiflung nicht wehren.[1]) Wenige Tage nach dem Unglück (1512 Juni 21. Or. Papier, St. A.) muß Maximilian an Richter und Rat der Stadt die Weisung ergehen lassen, mit aller Strenge ihre Mitbürger zum Wiederaufbau der zerstörten Häuser zu verhalten. Brandstätten, die binnen einem Jahre nicht wieder in Bau genommen sind, seien zwangsweise zu verkaufen und der Kaufschilling zum Nutzen der Stadt zu verwenden. Etwaige Käufer haben von Stund an mit dem Neubau zu beginnen. Diese drakonische Vorschrift wird nicht mit aller Schärfe gehandhabt worden sein, doch sind Zwangsverkäufe in den nächsten Jahren immerhin urkundlich erweisbar. Und die Tatsache, daß solche Maßregeln anzuordnen für nötig befunden wurde, spricht für das Maß des Unglücks und der Verzweiflung.

Ähnliche Katastrophen waren im Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit ja nicht allzu selten. 1494 war Wiener Neustadt, „die gantz stat mitsambt christn und judn ausgeprennt", und der Stadthauptmann mußte die Tore besetzen lassen, um die Bewohner daran zu hindern, die öde gewordene Stadt zu verlassen.[2]) Aber in dem Jahr 1512 häuften sich die Brände in erschreckender Weise. Vier Tage nach dem Unglück in St. Pölten, am 7. Mai 1512, wurde der nahegelegene Markt Herzogenburg und das Chorherrenstift zum

---

[1]) Die Stadt erhielt von Maximilian mit Urkunde von 1512 September 3. (Original, Pergament, Stadtarchiv) die Befreiung von allen Steuern und Anschlägen, die sie dem Landesfürsten zu reichen schuldig wäre, auf 6 Jahre, welche Frist mit Urkunde von 1518 Januar 12. (Orig. Papier, St. A.) auf weitere zwei Jahre erstreckt wurde. Die Bürger wurden mit Urkunde von 1512 September 13. (Or. Papier, St. A.) auf 3 Jahre von der Zahlung des Zinses von ihren Häusern befreit. An positiven Unterstützungen empfing die Stadt über Auftrag des Kaisers (1512 Juli 23. Or. Papier, St. A.) unmittelbar nach dem Unglück vom Viztumamt 300 Gulden rheinisch in barem, ferner die Bewilligung, die durch Erhöhung der Ochsenmaut erzielbaren Mehreinnahmen für Wiederaufbauzwecke zu behalten (Urkunde von 1514 Februar 4. Or. Papier, St. A.), das Recht, in St. Pölten eine Salz-Legstatt einzurichten (Urkunde von 1514 Januar 5. Abschrift d. 16. Jh., St. A.), endlich die Freiheit, das für den Bau der Stadt nötige Holz auf der Traisen zu flößen (Urkunde von 1512 September 24. Abschr. d. 16. Jh., St.A.).

[2]) Josef Mayer, Geschichte von Wiener Neustadt, II, 77ff.

größten Teil durch Feuer vernichtet.[1]) Auch Mödling bei Wien fiel im gleichen Jahr dem Element zum Opfer.[2]) Hier und dort im Land züngelten die Flammen empor. „Conflagrationes ignium per totam Austriam et partes vicinas facta sunt maxime et repetine, villarum, opidorum, castrorum, civitatum, monasteriorum et ecclesiarum, ita ut et sacramentum eukaristie ac reliquias sanctorum ignis absumeret." Mit solchen Worten berichten die Melker Annalen zum Jahre 1512[3]) von dieser Geißel. Da begann in den so schwer geprüften Menschen ein furchtbarer Verdacht aufzukeimen: Sollten die allenthalben in den österreichischen Landen aufflammenden Brände freventliches Werk von Menschenhand sein? Seit Jahren schon lag der Kaiser im Krieg mit der seltsamen Stadtrepublik am südlichen Meer. Geheimnisvoll und unerschöpflich schienen die Schätze und die Macht Venedigs. Fürsten und Kardinäle standen in seinem Sold. Sollte das venezianische Gold, das, wie man raunte, über Gift und Dolch gebot, nicht auch Herr sein über das verzehrende Element?

Da fing man zu Ende Mai einen Franziskanermönch — Cristan von Nordhausen nannte er sich —, der es klipp und klar bekannte: „. . . die Venediger haben in alle landt so der kaiserlichen maiestät zugehören, prennen geschickht."[4]) Der schreckliche Verdacht hatte sich bestätigt. Mit äußerster Genauigkeit nennt der Gefangene die Orte, an denen Feuer gelegt worden waren, gibt er die Methoden der Brenner an, verrät er seine Spießgesellen und den Vermittler des Brandlohnes, den venezianischen Botschafter zu Ofen, Piero (= Pietro Pasqualino). Es kann sich nach allem nicht um ein auf der Folter erpreßtes Phantasiegeständnis handeln. Dazu sind die Bekenntnisse des Delinquenten zu einheitlich und zu — richtig. Er weiß von dem Brande St. Pöltens, das seiner Aussage nach von einem Edelmann ausgebrannt worden ist, von der

[1]) Topographie von Niederösterreich, 4, 222. — Die archivalischen Quellen, aus welchen diese Nachricht geschöpft wurde, sind derzeit im Stiftsarchiv nicht auffindbar.

[2]) Topographie von Niederösterreich, 6, 715.

[3]) MG. SS. 9, 529.

[4]) Vgl. zum Folgenden (Hormayr) Archiv für Geschichte, Statistik, Literatur und Kunst, 1828, 297. — Michael Mayr, Venetianische Brandstiftungen in Österreich im Jahre 1516. MIÖG. 14, 656. — Karl Schalk, Una fonte tedesca di Marin Sanuto. Nuovo Archivio Veneto, nuova Serie 19, parte II.

Brunst in Herzogenburg, die von einer Bande von Schotten gelegt wurde, von der Zerstörung Mödlings und vieler anderer Orte. Es kann kein Zweifel sein: Die Venezianer bedienten sich in ihrem Kampfe mit Maximilian der Brandstiftung im Hinterland des Feindes als Kriegsmittels.

In diesen Tagen, da die militärischen Sachverständigen der bewaffneten Nationen Europas und Amerikas damit beschäftigt sind, die Zerstörung der feindlichen Städte durch Gas- und Brandbomben für einen kommenden Kriegsfall vorzubereiten, haben wir es wohl nicht mehr notwendig, wie Karl Schalk in seiner 1910 erschienenen Abhandlung, die Furchtbarkeit dieser Tatsache durch die im Gefolge der Renaissance aufgetretene Umwälzung der politischen und privaten Moral zu erklären und zu verteidigen.[1]) Wir werden es verständlich finden, daß Brandstiftung in den neueren Jahrhunderten jederzeit als Kriegsmittel in Gebrauch stand, daß ebensogut wie die Venezianer die Türken oder Franzosen die Lehrmeister des neueren Europa im organisierten Sengen und Brennen hätten werden können. Hierüber im folgenden ein Mehreres.

Unter dem 5. Mai 1535 ging dem Richter und Rat der Stadt St. Pölten von der Regierung der niederösterreichischen Lande ein im Namen des Königs erlassenes Schreiben[2]) zu, in welchem berichtet wird, daß in diesen Tagen zu Wien einige Feuer ausgebrochen seien, die großen Schaden gestiftet hätten und von denen man „aus allerlai antzaigen nit anders gedengken" könne, „dann das dieselben fewr zum taill gelegt unnd solhes sey durch practicierung und anschifftung unnserer widerwertigen, unnsere lannd unnd leut also zu verhern unnd zu verderben, angesehen worden". Der Stadtobrigkeit wird unter diesen Umständen empfohlen, „auf die frembden umbstreichenden auch argwenigen per-

[1]) Im übrigen ist, worauf hier nicht näher eingegangen werden soll, schon früher und in anderen Bereichen Brandstiftung als Kriegsmittel angewendet worden. So hat mich Herr Dr. Stöller (Kriegsarchiv-Wien) auf eine Quellenstelle (Strein V, 352 pag. 188, Abschr. im niederösterr. Landesarchiv) aufmerksam gemacht, aus der sich ergibt, daß im Jahre 1426 die Hussiten vierzehn Leute bestellt hatten, denen die Niederbrennung einiger niederösterreichischer Orte (u. a. St. Pölten, Sieghartskirchen und Königsstetten) aufgetragen worden war.

[2]) Original. Stadtarchiv St. Pölten.

sonen und fewrleger" fleißig acht zu haben. Verdächtige seien in Haft zu nehmen und in der Güte zu vernehmen, auf frischer Tat Ertappte oder solche, bei denen genügend Indizien vorhanden sind, peinlich zu befragen und die Geständnisprotokolle der Regierung zu übersenden.

Diesmal ließ der Erfolg der Nachforschungen scheinbar auf sich warten. Die Brandlegerbanden scheinen ihr Unwesen weiter getrieben zu haben, aber die Regierung rechnete mit ihnen und wußte bald wenigstens einige nähere Angaben über die Personalien ihrer Rädelsführer und deren Aussehen zu machen. In einem königlichen Schreiben vom 21. Juni 1536[1]) wird das Wesentliche an Richter und Rat der Stadt St. Pölten mitgeteilt. Ob freilich die Angaben dieses Mandats durchaus glaubwürdig waren, läßt sich nicht entscheiden. Die Regierung stellt sie vorsichtigerweise als Gerüchte hin. Es seien, so heißt es, an mehreren Orten in Bayern und auch in Österreich größere Schadenfeuer ausgebrochen, von denen man annehmen könne, daß sie durch Brandstifter gelegt worden sind. Deren Rädelsführer nenne sich Hanns von Wertha, er zeige sich in Bettlers Gestalt in einem weißen, zerrissenen Kittel. Und mit ihm gehe einer, Larenntz von Wertha, in einem schwarzen Rock mit einem Buben, der das Feuerwerk trage. Ein anderer solle Geörg von Aichach heißen und ein vierter Leonhart, die auch weiße Kittel tragen. Als geheime Erkennungszeichen für einander sollen sie Strohgürtel um den Leib tragen. Bei der Allgemeinheit und dem Mangel an räumlichen Bestimmungen des Befehls konnte sich die Regierung füglich einen Erfolg nicht erwarten. Man wollte wohl auch die Bevölkerung nicht allzu sehr in Unruhe versetzen: In aller Stille solle die Obrigkeit die Nachforschungen anstellen und die Orte der Umgebung „als fur euch selbst", d. h. nicht mit Berufung auf die Nachricht von der Regierung, warnen. Immerhin waren die Untertanen zur Achtsamkeit ermahnt und konnten sich vorsehen. Das Mandat wird in simili wohl auch an die übrigen Städte ergangen sein. Man scheint denn auch hier und dort — wenn auch nicht immer mit viel Geschick und glücklicher Hand — verdächtige Personen aufgegriffen zu haben. Aus einem Mandat vom 13. September 1536 an den Richter der Städte Krems und

[1]) Original. Stadtarchiv St. Pölten.

Stein[1]) erfährt man, daß der Richter und Rat zu Langenlois einige Leute unter dem Verdacht der Brandstiftung verhaftet habe. Der Kremser Stadtrichter hatte sich geweigert, die Gesellen in gerichtliche Verwahrung zu nehmen und darüber war einer von ihnen, in dem man den Rädelsführer zu erkennen vermeinte, entsprungen. Die Regierung macht aus ihrem ernstlichen Mißfallen über die Pflichtversäumnis des Kremsers durchaus kein Hehl. Man glaubt aus den strenge verweisenden Worten die Besorgnis der Zeit und den Zorn über den entgangenen Fang deutlich herauslesen zu können. Die Regierung scheint auch ganz großes Gewicht darauf gelegt zu haben, den Sachverhalt ungetrübt zu erfahren. Die Verhafteten seien, so trug sie dem Stadtrichter auf, „außerhalb strenger frag" zu verhören. Wichtiger als erpreßte Geständnisse und die Bestrafung der Delinquenten schien der Regierung offenbar der Einblick in etwaige größere Zusammenhänge. — Diesmal zwar war es viel Lärm um nichts. In einem zweiten Mandat Ferdinands I. an den Richter beider Städte Krems und Stein vom 19. Oktober 1536[2]) wird von der Regierung zugegeben, daß die Zeugenaussagen wirklich nicht sehr viel Belastendes ergeben haben. Jedenfalls seien die Gefangenen nicht länger als nötig in Verhaft zu behalten.

Das Verhalten der Regierung in der eben erzählten kleinen Episode beweist, daß sie sich ihrer Verantwortung gegenüber dem Lande, aber auch gegenüber Leib und Leben der Einzelnen wohl bewußt war. Umso ernster müssen Zeugnisse gewertet werden, die, wie der königliche Befehl vom 6. April 1540 an Richter und Rat der Stadt St. Pölten[3]), nun in ganz eindeutiger Weise von bestellten Brandlegerbanden berichten. Die Regierung der niederösterreichischen Lande habe von den weltlichen Räten des Stiftes Salzburg das Geständnis eines Bettlers zugesandt erhalten, der samt seinem Weib dortselbst ins Gefängnis eingebracht worden sei und bekannt habe, daß er und andere Personen von den Türken gegen Geld zu Brandstiftungen in diesen Ländern gedungen worden seien. Der Markt Straßwalchen (Salzburg) sei von ihnen verbrannt worden. Dem Mandat ist eine Art von Geständnisprotokoll beigeschlossen (eine Abschrift auf Papier). Es stellt nur einen Teil

[1]) Kopialbuch des 18. Jahrhunderts. Stadtarchiv Krems.
[2]) Ebenda.
[3]) Original. Stadtarchiv St. Pölten.

des umfangreicheren Protokolls dar — eine Art Steckbrief — und hat folgenden Wortlaut:

E[r]stlich gesagt, als er unnd sein weib durch den Sacher waldt ganngen, sein drey petler hernach zu inen komen unnd gesagt, sy seyen auch von des Turckhen wegen auf das prennen abgefertigt. Das wellen sy thuen unnd das ers auch thue unnd das er allenthalben stet unnd märckht ausprenn. Unnd sein dieselben drey aines mittern allters, haben all drey grab holtzkhnechts mandtl an, der ain hab ainen swärtzen part, der annder ain roten unnd der dritt ain falben. Unnd haben zu ime gesagt, er soll zu negsten phingsten im Riffenwald enhalb Potzen zu inen komen.

Mer bekhenndt Michel, das diejhenigen, so von fewr legens wegen abgefertigt, bey dem warzaichen aneinannder erkhennen, das sy strickel oder schnierl wie die zynntstrickh umb den gerechten arm tragen unnd darüber grab loden holtzkhnecht manntl. Sonnst sag ainer dem anndern seinen namen nit, auf das, ob ainer gefanngen wurde, das er seine gesellen nit nennen khune etc.

Diese fragmentarischen und reichlich dunklen Angaben finden ihre Ergänzung und Aufklärung in den Akten des Salzburger Hofrates.[1]) Unter dem 22. März 1540 erging ein Ausschreiben von Erzbischof Matheus an alle Pfleger und Landrichter vorm und im Gebirge[2]) und ein zweites vom gleichen Tag an alle Städte und Märkte des Erzstiftes.[3]) Abermals, so heißt es, sei das Land überschwemmt von streifendem Gesindel, entlaufenen Landsknechten, Bettlern und anderen verdächtigen Leuten, ,,daruntter auch etlich sein, so von des Turgkhen wegen als gemainer christenhait erbfeind bestelt sein, die christlichen lannd unnd flegkhen mit

[1]) Es war dem Verfasser klar, daß, da die Registratur der niederösterreichischen Regierung aus jener Zeit bis auf wenige Reste verloren ist, Aufschlüsse nur aus dem Salzburger Landesregierungsarchiv erwartet werden konnten. Eine dorthin gerichtete Anfrage ergab, daß sowohl für diesen bestimmten Fall als auch für das Thema im allgemeinen überraschend reiches und reichhaltiges Material vorhanden sei. Daß ich die betreffenden Akten in extenso benützen durfte, verdanke ich der besonders liebenswürdigen Hilfsbereitschaft des Direktors des Salzburger Landesregierungsarchivs, Herrn Oberstaatsarchivars Dr. Martin, der die Übersendung der Quellen an das Stadtarchiv St. Pölten genehmigte und veranlaßte. Es ist mir eine angenehme Pflicht, ihm und Herrn Dr. Herbert Klein, der mich durch zahlreiche Hinweise und Auskünfte sehr unterstützt hat, an dieser Stelle meinen geziemenden Dank auszusprechen.

[2]) Konzept im Hofratskatenichl 1538/41 fol. 244f. Landesregierungsarchiv Salzburg (künftig: LA. S.).

[3]) Konzept ebenda fol. 249f.

mortprannt zu beschedigen, wie dann yetz neulicher täg zwen petler durch ire gelegte fewer unnsern marckht Straswalhen anzynndt unnd in den grundt ausprennt haben. Dieselben petler auch in vennckhnus khumen und bekhent haben, wie du aus eingeslossner abschrifft vernemen wirdest". Die beiden Bettler, es war ein gewisser Michel Mueßkubler mit seinem Weib, waren zu Wildeneckh[1]) kurz nach dem Brand Straßwalchens fänglich eingebracht und am 19. März 1540 ins Verhör gezogen worden. Die über das Bekenntnis aufgenommene Niederschrift ist im Original erhalten[2]) und hat folgenden Wortlaut[3]):

Erstlich bekhent (wie sy zu weichnahten negstverschinen zu Meran im Etschland mit hausier zueinander khomen[4])), daz sy von Meran[5]) kirchfarten zu unser Frauen gen Otting zogen und sein under wegen von ain Walhen bestelt worden, sy sollten allenthalben in Teutschland feuerlegen. Darauf sy dann x fl. emphanngen mit der vertrostung, so offt sy etwas, es sein stet oder markht, verprennen, so welle er inen albeg sofl und gelts genueg geben. Derselb Walh hab inen auch gesagt, er bestall sy von wegen des Thurkhen.

Mer bekhent, daz sy also darauf in der vaßnacht zu Meran auszogen und als sy gen Swatz khomen, hab er daselbs pulfer khaufft. Und als sy verrer biß in den Sacher wald[6]) khomen, sein drei petler in weissen holtzknecht männtln zu inen gestossen. Die haben inen sovil zu versteen geben, daz sy vom Turkhen aufs prennen bestelt und außgeschikht seien. Das wellen sy thun, daz sy das auch also thuen und stet und märkht ausprennen. Mer bekhennt, als sy von Oting gen s. Wolfganng ziehen wellen und gen Straßwalhen khomen, (da hab sy der richter daselbs nit hausiern lassen wellen, sein sy erzirnt und haben gedacht, derhalben den markht daselb) haben sy daselbs zway feuer, nemlich er petler ains und sein weib auch

---

[1]) Nach gütiger Mitteilung Herrn Dr. Kleins heute Ruine am Irrsee, Sitz des gleichnamigen Landgerichtes, heute Gerichtsbezirk Mondsee.

[2]) LA. S. Hofratskatenichl 1538/41 fol. 246f. — Die Originalität erschließen wir aus den überaus zahlreichen, auch sachlich wesentlichen Änderungen, Nachträgen und Streichungen. Das Stück macht im ganzen, auch seiner Schrift nach, den Eindruck, als ob die Niederschrift während des Verhörs erfolgt wäre.

[3]) Kleine, sachlich unwesentliche Streichungen, Korrekturen u. dgl. werden hier und im folgenden nicht vermerkt.

[4]) Das hier und im folgenden in Klammern Gesetzte ist im Text getilgt.

[5]) Verbessert aus „Potzn".

[6]) Der „Sacherwald" lag oder liegt nach Apians Topographie von Bayern (Oberbayer. Archiv, 39, 97) bei Sachrang (Oberbayern, Bez.-Amt Rosenheim). Sachrang liegt an der Straße Kufstein—Prien. Auch diesen Hinweis verdanke ich Herrn Dr. Klein.

ains, eingelegt, die dann bald darnach aufganngen, dardurch der ganntz markht in den grunndt verprennt sey.

Sy haben auch bekhannt, daz sy furnemens gewesen sein, im stifft Saltzburg noch mer feur einzulegen allenthalben an welhen orten sy des heten bekhumen mügen. Dann es hab in zu Straßwalhen wol geraten.

Mer bekhennt, daz die, so von feur legens wegen abgefertigt sein, bey dem warzaichen aneinannder erkhenntn, daz sy strikhl oder schnuerl wie die zundstrikh umb den gerechten arm tragen und darüber grab lodin holtzknecht mäntl. Sonst sag ainer dem anndern seinen namen nit, damit, ob ainer gefangen wurd, daz er seine geselln nit nennen khann. (Und sollen vil in der geselschafft sein).

Man wollte sich mit diesem Bekenntnis scheinbar nicht zufrieden geben und versuchte, durch weitere Verhöre nähere Angaben von dem Bettler zu erreichen. Ein Auszug aus einer bei einer solchen wiederholten Befragung aufgenommenen Niederschrift ist uns erhalten.[1]) Sie bietet zu dem Obigen mancherlei Ergänzungen, verwirrt aber einigermaßen durch Widersprüche — seien sie nun tatsächlich vorhanden oder durch die unklare Fassung verschuldet. Immerhin ist auch dieses Dokument wichtig und interessant genug, um hier in extenso seine Stelle zu finden. Es lautet:

Auszug ettlicher artigckhl aus der jungsten Michel Mueßkublers bekhanntnuss wie hernachvolgt.

Item an dem yetzigen außzug sey ime der Cristan petler zu Schwatz angefär unnder awgen khumen. Daselbs sein sy von allter khundtschafft wegen heraust im margckht zu ainem wirdt ganngen, der hab pier geschenngckht. Do haben sy allerlay miteinannder geredt unnd sich Cristan petler zu letst mergckhen lassen, ob er welle gellt dienen an dem weg herauss; unnd ime gesagt, wie er bestellt sey vom Turgckhen zu prennen unnd er hab auch bevelch, annder zu bestellen. Unnd so er des sich auch unndersteen welle unnd vleyssig sein, so welle er ime gellt daran geben. Also hab er sich zuegesagt unnd der Cristan hab ime daran geben annderthalben gulden, marzell unnd halb, und weyter geredt, er hab yetz nit mer, aber er werdt palt an ain ort ziehen, das er ime nit benennt, gellt zu empfahen, unnd im nichts weytter sagen wellen, wohin. Unnd am haimzug werde er in fynnden am ostermitwoch zu Villach beym Rueprecht Mawrer, da welle er ine nach seiner außrichtung abferttigen. Er sagt auch verrer, sein weib hab von derselben bestallung nichts gewist, auch nit gehört, denn es seyen in dem wirtßhauss ettlich bergckhnappen in der stuben aus- unnd einganngen, das sy gar gemach miteinannder geredt haben. Er hab auch daselbs erst pulfer gekhaufft.

Item der Anndre Walich hab ime gesagt, wann ime leutt auf dem zug ze awgen khämen, die holtzkhnecht mäntl antriegen, die soll er eben an-

[1]) LA. S. Hofratskatenichl 1538/41 fol. 248.

sehen, ob sy nit kreytzl von klainen wächsen khertzl gemacht an den huetten vor unnder dem stulp hethen. Unnd welche dieselben warzaichen tragen, die hab er außgeschigckht ze prennen. Er mög sy auch wol anreden.

Item auf sannd Veits tag wellen sy nachen bey Potzen, haist ain gegenndt auf dem Ritten, zusammen khumen. Daselbs ist ain kirchl und ain wirtß-hauss unnd ist auch khirichweihe alda, da werde Anndre Walich zu inen khumen. Do hab er inen gesagt, wie er auch daselbs hin beschayden sey vom Walhen.

Item wie ime der Anndre Walich, Cristan petler unnd die zwen petler aufm Sacherwald zu mermalen gesagt, es sollen in die 400 prenner allenthalb wol ausgeschickht sein.

Auf die Gefahr hin, manches wiederholen zu müssen, soll doch versucht werden, aus den verschiedenen Angaben ein einigermaßen widerspruchsfreies und zusammenhängendes Bild des von dem Delinquenten abgelegten Geständnisses zu gewinnen. Die Frage, wieweit bei diesem das peinliche Verfahren der Einbildungskraft oder der Erinnerung des armen Teufels nachgeholfen hat, wird wohl auch auf diesem Wege nicht leicht zu beantworten sein. So wenig vertrauenswürdig etwa die drei Bettler mit dem roten, schwarzen und blonden Bart erscheinen mögen, so glaubhaft ist das Itinerar, das sich aus dem Bekenntnis ergibt, so wenig zweifelhaft scheint die Brandstiftung in Straßwalchen. Immerhin sollen wir die Regierung von Salzburg und nach ihr die der niederösterreichischen Lande, deren Umsicht und Klugheit uns genügend bekannt ist, für nicht vertrauensseliger halten als uns selber. Was konnte ihnen daran liegen, durch Mitteilung erpreßter Geständnisse an die Obrigkeiten erster Instanz die verängstigten Bürger unserer Landstädte und Flecken noch mißtrauischer zu machen? Sie mußten wissen, was sie taten, wenn sie jene Personenbeschreibung versandten und daran den Befehl knüpften, nach Leuten dieser Art zu fahnden. Sie hatten zu befürchten, daß man gegen harmlose Fremde „was sich geburt hanndlen“ würde.

Aus den vorliegenden Dokumenten ergibt sich, daß der Bettler Michel Mueßkubler mit seinem Weib zu Weihnachten 1539 auf Hausier zu Meran war, von wo sie am 10. Februar 1540 auszogen und sich nach Schwatz wandten. Auf dem Wege dorthin soll er von einem Wälschen, der wohl sicher mit dem mehrmals genannten Anndre Walich identisch ist, für zehn Gulden zur Brandlegung in Deutschland angestiftet worden sein. In Schwatz traf er mit dem

Bettler Cristan zusammen, der als einer der Beauftragten des Wälschen die Bestellung wiederholt zu haben scheint. Michel Mueßkubler empfing hier anderthalb Gulden und anderthalb Marzell und kaufte Pulver ein. Ob er sich dem Cristan als einer der Mitwisser zu erkennen gab, ist aus dem Wortlaut der Quelle nicht mit Sicherheit zu ersehen („Do hab er inen gesagt, wie er auch daselbs hin beschayden sey vom Walhen“). Von Schwatz wandte er sich, wie es schon früher seine Absicht gewesen war, nach Alt-Ötting. Die Angabe, daß er durch den Sacherwald zog, paßt sehr gut zu dem Reiseweg. In dieser Gegend traf er auf drei (oder zwei) Bettler, welche nach eigener Angabe gleichfalls der geheimen Gesellschaft angehörten. Man gewinnt den Eindruck, daß ein großer Teil des schweifenden Bettler- und Lumpengesindels für die dunklen Pläne ihrer Hintermänner gewonnen war und die Zahl von 400 Brennern, die die Quelle nennt, keineswegs zu hoch gegriffen ist. Von Ötting zog der Vagabund mit seinem Weib in der Richtung nach St. Wolfgang und kam gegen Mitte März nach Straßwalchen. Der Markt wurde, wie wir wissen, von ihnen in Brand gesteckt. Man beachte, daß seit der Bestellung der beiden durch den Anndre Walich zum mindesten ein Monat verflossen war, während dessen sie durch viele Orte hindurchgekommen waren, ohne ihrer schändlichen Verpflichtung genügt zu haben. Hier und jetzt aber, da sie der Marktrichter durch das Verbot des Hausierens aufgebracht hatte[1]), ward der Zorn stärker als ihre Furcht, und die Bürger hatten die tierische Wut des Deklassierten zu verspüren. Sie legten Feuer ein, und mit den Flammen wuchs ihr Mut zu fernerer Freveltat. „Dann es hab in zu Straßwalhen wol geraten.“ Es kam nicht mehr dazu. Kurze Zeit nach Verübung des Verbrechens saßen sie im Landgericht zu Wildeneck fest.

Immer wieder fesselt uns die Frage, wieviel von diesen Bekenntnissen zu halten sei, welche Rolle der geheimnisvolle Wälsche gespielt habe, der das Gesindel auf den Straßen und in den Wäldern

[1]) Die betreffende Stelle ist in dem Verhörsprotokoll getilgt, die Tatsache aber psychologisch sehr einleuchtend. Die Tilgung während des Verhörs erklärt sich wahrscheinlich daraus, daß der naive Untersuchungsrichter den Zusammenhang zwischen der Brandlegung und der schon gestandenen Bestellung durch den Wälschen unmittelbarer und evidenter hergestellt sehen wollte. Die persönliche Rancune des Bettlers schien ihm dabei keine Rolle zu spielen.

unter dunklen Zeichen und Symbolen, an denen sie einander erkennen möchten zu gefährlicher Gemeinschaft verband, deren Glieder einander unbekannt bleiben mußten, damit sie die Genossen nicht verraten. Wir möchten es wissen, ob wirklich die Türken es waren, die die lichtscheuen Banden sich verpflichteten und finanzierten. Der Rätsel genug.... Sie müssen ungelöst bleiben. Heute wie eh wissen wir nichts vom Leben des schweifenden Volks, der Landstreicher, Bettler und Zigeuner. Heute wie eh fürchtet der Bauer die braunen Gesichter, heute wie eh umwittert die Heimatlosen dunkles Geheimnis.

Hierbei ist es am Ende nicht einmal sehr wesentlich, ob der von den Salzburgern gefangene verdächtige Gesell wirklich im Auftrag des Türken Brände gelegt habe. Daß die Regierungen mit der Möglichkeit solcher bestellter Brandstiftungen sehr bestimmt rechneten, ergibt sich aus den von uns bisher vorgelegten Dokumenten zur Genüge. Es werden wohl ernste Gründe für diese Verdächte vorgelegen sein. Charakteristisch auch, daß von den Brandstiftungen keineswegs mit allen Zeichen des Abscheus und Entsetzens, vielmehr als von einem Kriegsmittel des Feindes gesprochen wird, dem man so wie anderen auch zu begegnen habe, „damit . . . menigclich vor schaden und verderben verhuett werden muge".

Da die Registratur der niederösterreichischen Regierung aus jener Zeit bis auf wenige Reste verloren ist, haben wir nur beschränkte Möglichkeit, die von ihr als der zunächst betroffenen Stelle angeordneten Abwehrmaßregeln im einzelnen kennen zu lernen. Auch darüber, inwieweit sich die nachgesetzten Obrigkeiten mit Erfolg in den Dienst der Sabotagebekämpfung stellten, sind wir nicht unterrichtet. Umso mehr müssen uns alle jene auch in den folgenden Jahren und Jahrzehnten nicht verstummenden Nachrichten interessieren, die immer wieder von bestellter und organisierter Brandstiftung zu erzählen wissen. Wie bisher müssen wir uns aber in der Hauptsache auf Kundgebungen von den höchsten amtlichen Stellen beschränken.

Unter dem 2. Mai 1548 erfloß ein offenes Generalmandat des Königs Ferdinand an die Obrigkeiten und Inhaber von Gerichten in Österreich unter der Enns[1]), in welchem an ein früher erlassenes

[1]) Gedrucktes Mandat. Haus-, Hof- und Staatsarchiv. Patentensammlung.

Generale wider das streifende Lumpengesindel erinnert wurde. Lange Zeit schon seien Land und Untertanen mit Raub, Mord und Brand heimgesucht worden und es sei hoch an der Zeit, die Verbrecher ihrer Strafe zuzuführen und den Bewohnern die Ruhe und Sicherheit wiederzugeben. Man solle daher alle verdächtigen, unbekannten Personen und die schweifenden Bettler in Gewahrsam nehmen und zu Verhör ziehen. Bekennen sie ein Verbrechen, so sei vor allem zu erfragen, „wer sy bestelt oder darauf geweist, wer inen darzü gerathen oder geholfen und unnderschlaipf geben hab, was dieselben für personen sein, welcher enden, wan und wie offt daß beschehen, ob sy nit ainiche geselschafft haben, wie die geclaidet und gestalt . . . sein". Die Mörder, Straßenräuber und sonstigen Übeltäter seien gebührend zu bestrafen, die Brandleger aber wohlverwahrt an den Stadtrichter zu Wien zu überstellen. „Doch wellen wir, das ir mit verurthailung der thäter nit eylet, auf das, wo sy auf andere bekhennen wurden, inen dieselben personen fürgestellt, gegen den thätern verhöret und dest gründlicher di sachen erfarn werden mög". Es ist deutlich: Die Regierung vermutete wiederum organisierte Sabotage. Wie ernstlich sie an deren Bekämpfung schritt, beweist der dem eben erwähnten Mandat beiliegende „Beruf" der niederösterreichischen Regierung vom 4. Mai 1540[1]), in welchem dem ersten Anzeiger solcher Verbrecher die außerordentlich hohe Summe von 50 Talern aus dem königlichen Viztumamt in Wien versprochen wird. Derjenige, „welcher ainen rechten ursacher und besteller der prenner anzaigt", solle gar 100 Taler empfangen. Mittäter sollen für den Fall freiwilligen Verrats ihrer Spießgesellen oder Auftraggeber straflos ausgehen und überdies die ausgesetzte Belohnung von 50 bzw. 100 Talern erhalten. Man sage nicht, daß solche Maßnahmen eine Kapitulation der Ordnungsgewalt darstellten. Sie schienen das einzige Mittel, den festgeschlossenen Ring der durch gleichen Frevel und gleiche Furcht zusammengeschlossenen Banden zu durchbrechen. Aber auch dieses Mittel blieb vergeblich. Zwei Jahre später, unter dem 20. Juli 1551[2]) mußte das Mandat erneuert und von der Regierung mit Befremden festgestellt werden, daß „auff solche unsere general bißheer wenig unnd nahendt gar nichts gehandlt worden" sei.

[1]) Gedrucktes Mandat. Ebenda.

[2]) Gedrucktes Mandat. Stadtarchiv St. Pölten.

Als sich in den nächsten Jahren die Feuersbrünste wieder häuften („welcher massen sich ein zeit herumb viel brunsten auff dem land zugetragen und sich ohne auffhören zutragen und erheben"), wurde unter dem 18. April 1560[1]) auch das Versprechen einer Belohnung in Geld von Seite des Landesfürsten wiederholt. Man denke aber nicht, daß die Bürger unserer Städte die Gefahr verkannten und untätig blieben. Als in den fünfziger Jahren die Stadt Mautern einem verheerenden Brand zum Opfer gefallen war, erschien eine Abordnung der St. Pöltner Bürgerschaft vor dem Propst des Chorherrenstiftes und gab ihm zu bedenken, daß „solche gfär unnd groß verderben allennthalben zugewartten unnd doch durch vleissige wacht (so es schon nit gar, doch zum thayll) abzustellen ist".[2]) Aus dieser Erwägung heraus wurde auf dem Turm des Gotteshauses in den nächsten Jahren eine Warte errichtet, deren außerordentlich hohe Baukosten (gegen 2000 Gulden) zum großen Teil von der Bürgerschaft übernommen wurden.

Sicherlich wird nicht aller Argwohn jener mißtrauischen Zeit begründet gewesen sein. Und sicherlich darf nicht jede Schandtat eines Einzelnen, Verworfenen als Glied eines größeren Planes gewertet werden. Aber selbst dann, wenn der Zusammenhang einer Katastrophe mit den Untaten großer und mächtiger Verbände erwiesen werden kann — wie etwa die Niederbrennung des Klosters und Dorfes Einsiedeln und der Stadt Chur —, sind Beziehungen zu politisch-militärischen Plänen der Landesfeinde sehr oft außer aller Wahrscheinlichkeit. Der den Deutschen im Blut liegende alte genossenschaftliche Instinkt trieb auch in diesen abwegigen Bereichen die seltsamsten Blüten. Die Akten des Landesregierungsarchivs für Tirol berichten über die merkwürdigsten Gaunerbünde; die unter den verschiedensten phantastischen Namen und Zeichen ihr lichtscheues Handwerk trieben. „Da gab es eine Gesellschaft der ‚Meysskӧpf', der ‚Falken', der ‚Schnaggen', der ‚Flickmäntl'. Es gelang, ein Mitglied der ersteren zu fangen, welches noch 50 Vagabunden angab, die sich gegenseitig an der Frage: ‚bist du nit auch ein meysskopf?' erkannten. Sie ver-

[1]) Druck im Codex Austriacus I, 326f.

[2]) Ansuchen des Propstes Leopold Hagen um Baukostenzuschuß von Seiten der Stadt (1559). Original. Stadtarchiv St. Pölten. — Ebenda ein zweites solches Gesuch vom 2. August 1559. Original.

tauschten unter sich die Kleider und bedienten sich geheimer Zeichen, welche in die Quadern eines Stadttores oder eines Brückenpfeilers geritzt wurden, um den Verbündeten Winke und Nachrichten mitzuteilen."[1]) Ein besonders mächtiger und gefährlicher Bund dieser Art machte in den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts die eidgenössischen Kantone unsicher. Wir erfahren von ihm aus zahlreichen Akten des Landesregierungsarchivs Salzburg. Erzbischof Johann Jacob teilt den Pflegern der Landgerichte wie den Städten und Märkten unter dem 10. August 1577[2]) mit, er habe von der kürzlich erfolgten Brandlegung in Einsiedeln und Chur erfahren, „welches daheer khomen soll, das sich ain gesellschafft ainer antzall mordprenner bey 800 zusamen gefüegt, unter welcher gesellschaft ir obrister, Ottmair Stör[3]), ain Schweitzer, sein soll, von deren gesellschafft ir etlich zu Basel vom leben zum todt gericht worden. Welche gesellschafft zu ainem wahrzaichen, dabey sy aneinannder erkhennen, auf dem huet oder piretern ain nößtl unnd auf dem schuech ain ringl tragen". Einige Mitglieder dieser ungemein zahlreichen Bande waren auch in die oberösterreichischen Lande gekommen, und es war der Obrigkeit „Zum Stain under dem Ritten" (Südtirol; bei Bozen) auf Grund der ergangenen Warnungen gelungen, einen der Verbrecher, einen gewissen Hanns Reüscher[4]) aus Luzern, dingfest zu machen. Er

[1]) Joseph Hirn, Erzherzog Ferdinand II. von Tirol (Innsbruck 1885), I, 503f.

[2]) LA. S., Abteilung Hofrat ex offo, Käst 1 Bund 4, Nr. 11. — Ebenda Hofratskatenichl 1577 fol. 104ff.

[3]) Er stammte aus Bischofszell im Thurgau, war ein vornehmer Taugenichts und wurde im Jahre 1578 wegen unzähliger Schandtaten zu Chur aufs Rad geflochten. — Vgl. über ihn und seine Bande auch Ulrici Campelli Historia Raetica, Quellen zur Schweizer Geschichte 9, 665ff. — Eine Nachfrage bezüglich der Kriminalakten dieses und des im folgenden erwähnten Prozesses, der seinen Spießgesellen ein Jahr früher zu Basel gemacht worden war, in den Staatsarchiven der Kantone Basel und Graubünden sowie in den betr. Stadtarchiven blieb negativ.

[4]) Dessen Hinrichtung zu Rovereto hatten einige aus Venedig heimkehrende Schweizer gesehen und dem Ulricus Campellus darüber berichtet: „... quod quum in itinere ad fauces quasdam vulgo alioquin celebres, Roboretenses haud dubie, non procul Tridento sitas, supplicio recens affectum quendam et rotae impositum vidissent, et in proximo diversorio aut alias ex loci illius hominibus quaesivissent, quisnam et qualis ille fuisset, responsum sit sibi et clare indicatum, nebulonem fuisse illum Lucernatum ex Helvetia, Joannem Raeschium vel Riischium appella-

bekannte, wie Erzherzog Ferdinand in einem Schreiben vom 25. Oktober 1577 dem Salzburger Erzbischof mitteilte[1]), „das er selb zwölffter bis hieheer geen·Ynnsprugg kumen unnd alßdann von dannen siben seiner gesellen auf Saltzburg zuegezogen seyen". Wir erinnern uns, daß auch die Spuren der im Jahre 1540 aufgedeckten Mordbrennergesellschaft nach Südtirol gewiesen haben. Es wird dies nicht bloß ein zufälliges Zusammentreffen sein. Südtirol scheint in jenen Jahrzehnten überhaupt das Eldorado der Gauner und Landstreicher gewesen zu sein. Ein von Hirn[2]) zitierter Bericht von 1585 spricht geradezu davon, daß Südtirol von Banditen überfüllt sei, die die Gasthäuser besetzt halten und die Kaufleute überfallen. Seit Ostern dieses Jahres sollen nicht weniger als 22 Mordfälle vorgekommen sein, ungerechnet jene, die aus Furcht nicht angezeigt wurden. Schon wollen die Kaufleute wegen der großen Unsicherheit der Straße die Bozner Märkte nicht mehr besuchen.

Wir kehren von dieser kulturgeschichtlich nicht uninteressanten Abschweifung zu unserem Thema zurück: zu den Brandstiftungen, von denen erwiesen oder doch angenommen werden konnte, daß sie im Auftrag feindlicher Mächte als Kriegshandlungen erfolgten. Von der oberösterreichischen Regierung wurde unter dem 27. Juli 1555 an die nachgesetzten Obrigkeiten ein gedrucktes Bekenntnis versandt[3]), das ein gewisser Bartholome Meus „von Augspurg pürtig", der in der Landvogtei Schwaben gefangen gesetzt und zu Altdorf mit dem Feuertod bestraft worden war, abgelegt hatte. Die darin vorkommenden Orte und Ereignisse waren nur zum Teil zu identifizieren. Ihre Erklärung, die einem mit der Geschichte jener Händel besser vertrauten Forscher vielleicht gelingen dürfte, ist aber weniger wichtig als die neuerliche Bestätigung der Tatsache, daß die kriegführenden Parteien zu jener Zeit

tum, qui fassus sit, se socium Stoeri illius fuisse, et quod praeter caetera facinora . . . etiam utriusque incendii Curiensis auctores ipsi fuissent et quod in priore incendio excitando nominatim ipsorum octo fuerint." (A. a. O., 9, 667f.)

[1]) Original. LA. S. Hofratskatenichl 1577 fol. 179f.

[2]) A. o. O. 1, 506.

[3]) Landesregierungsarchiv für Tirol, Causa Domini lib. 7 fol. 375ff. Ich verdanke die Abschrift des Stückes der Liebenswürdigkeit Herrn Staatsarchivdirektors Dr. Moeser. Es ist mir eine angenehme Pflicht, ihm auch an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank hierfür auszusprechen.

sich nicht scheuten, Geld und Leute in den Dienst der Brandsabotage zu stellen. Doch hören wir die Aussage selbst. Es seien, so heißt es dort, in der den Kriegsvölkern des französischen Königs vor Hohensennen durch die kaiserlichen Truppen zugefügten Niederlage 150 deutsche Kriegsknechte, die bei den Franzosen gefochten hatten, gefangen genommen worden. Doch ließen sie die Kaiserlichen wieder laufen, nur mußten sie versprechen, gegen den Kaiser nicht wieder Dienst zu nehmen. Diese 150 Mann zogen nun durch Frankreich gen Blanckenburg und nach Martini (?). Hier wurden ihrer fünfzig durch einen gewissen Jacob Schell durch acht Tage kostfrei gehalten und sodann nach Saarbrücken geführt und abermals ein paar Tage lang bewirtet „. . . und nach und nach allwegen durch denselben zwen oder drey in die ställ und an haimbliche ort gefüert, durch denselben inen fürgehalten worden, ob sy gelt nemen und in gantzer Teutscher nation prennen wolten. Und alsspald ainer bewilligt, ime gleich auff die handt ain oder zwen gulden gegeben. Und nachdem er sy all fünfftzig dahin beredt, daz sy bewilligt und gelt empfangen, het er sy all gen Neuweiller, zwo meyl wegs von Sarbruggen, gefüert . . ., inen fürgehalten, nachdem sy das gelt von ime empfangen, so solten sy sich zerthaylen und in gantzer Teutscher nation nach allem irm vermögen prennen und darinnen niemandt dann des Schweitzers und des landss Westerreichs verschonen. Dann der herr, so ime das gelt zuegestelt,welchs er inen gegeben, gehörte dem marggraven[1]) zue. Des diener weren sy und solt das ir zaichen, so sy bey inen vernät haben auch machen solten, ain wolffangel, wie er ine genent, rott und weyss, auf dise mainung sein, wie hieneben steet.



Und inen ire namen, damit sy ainandern kendten, auss dem kartenspyll machen. Und auf sanct Johannes- oder sanct Jacobstag all wider bey ime zu Neuweiller sein, jeder anzaigen, was er für fürsst verbrenndt und aussgericht. So solt ime mer gelt und weitter beschaid ervolgen. Darauff sy sich all gethailt, er selbzehent durch das Elsas und Breyssgau auff dise gegent zogen. Nit möcht er wissen, wa die andern hinauss weren,

[1]) Wohl Albrecht Alcibiades. Die Angaben sind sehr verwirrend. Man möge jedoch bedenken, daß die Auftraggeber kein sonderliches Interesse haben mochten, die Banditen allzu genau in die Zusammenhänge einzuweihen. So wäre es auch möglich, daß man ihnen den wahren Besteller verschwieg oder fälschlich einen anderen als Herrn nannte.

dann sy all rotten und in jede rott zehen gemacht. Er hette auss den andern rotten nie kain mer gesehen. Und zwischen Freyburg und Breysach er und seine rottgesellen ain gross dorff zu nacht mit bulffer und schwebelstricken, so sy kaufft und gemacht, an sechs ortten angestossen und, wie sy erfaren, sechzehen heüser verbrenndt . . .“

Es ergibt sich gerade aus diesem Geständnis noch ein Anderes: Man darf die sachliche Wirkung solcher Bestallungen nicht überschätzen. Die wüsten Gesellen nahmen wohl das Handgeld gerne an, zeigten aber wenig Eifer in der Ausübung des doch nicht ungefährlichen Gewerbes. Nur gerade, wenn es wohl geraten mochte, oder wenn sie — wie der Bettler in Straßwalchen — Grund für Rachegelüste hatten, erinnerten sie sich des ihnen gewordenen Auftrags und ihrer übernommenen Pflicht. Mit dieser Tatsache mußten aber auch ihre Hintermänner rechnen und taten es gewiß. Die ständige Bedrohung des Hinterlandes und die so erreichte Unruhe bei der feindlichen Regierung und Bevölkerung schienen ihnen jedoch das auf das Unternehmen gewandte Geld zu lohnen.

So gibt es auch in der Folgezeit kaum ein Jahrzehnt, aus dem uns nicht mehr oder minder ausführliche Nachrichten über feindliche Brandleger erhalten wären. So berichtet ein Patent Kaiser Rudolfs II. vom 24. Mai 1605[1]), dass „von denen rebellen und ihren verwandten etlich hundert, darunter auch thayls gar wol bekleidet, zu brennern bestelt und außgeschickt“ worden seien. Einige derselben habe man in Mähren gefangen genommen und zu einem Geständnis vermocht. Die Bestände der mährischen Archive[2]) geben keinerlei nähere Auskünfte über den Sachverhalt, doch dürfte es nicht zweifelhaft sein, daß unter den „Rebellen“ die protestantischen Stände Ungarns zu verstehen sind, die sich unter Stephan Bocskay gegen den Kaiser geeinigt hatten und

---

[1]) Gedrucktes Mandat. Stadtarchiv St. Pölten.

[2]) Der Verfasser erfüllt eine angenehme Pflicht, den Direktionen des mährischen Landesarchivs sowie der Stadtarchive Brünn und Olmütz an dieser Stelle für die bereitwillige Auskunftserteilung den ergebensten Dank auszusprechen. Der Liebenswürdigkeit des Herrn Landesarchivdirektors Dr. Fr. Hrubý verdankt der Verfasser auch die Übersetzung und Abschrift einer auf das Thema bezüglichen interessanten Weisung der mährischen Landesdirektoren an Bürgermeister und Rat der Stadt Olmütz vom 30. Juli 1619.

deren Truppen schon über die mährischen Grenzen vorgerückt waren. In diesen Jahren der völligen Zerrüttung und sozialer Krisen — die vielen landesfürstlichen Mandate wider das herrenlose Gesindel, die gartenden Landsknechte, die Bettler und Zigeuner sprechen eine deutliche Sprache — war wie die Büchse, so auch Zündstrick und Schwefel dem schweifenden Volke rasch zur Hand. Ein Patent Kaiser Matthias' vom 10. Juni 1616[1]) berichtet anschaulich, wie zumal in Österreich unter der Enns und im Königreich Ungarn es der tägliche und stündliche Augenschein lehrt, „daß in khurzer zeit hero allenthalben im lanndt hinundtwider feuer und prunsten aufgehen, welche nit durch nachläsßigkheit causiert, sonndern durch böse leüth und prenner, wie glaubwuerdige bricht einkhomben, gelegt werden". Und wieder ergeht an die Obrigkeiten die nun fast schon formelhafte Weisung zu erkunden, „durch wem sie (sc. die Brenner) geschickht, auß was ursachen sie es thuen, ob sie gelt darauf empfangen und wer innen das gelt geben".

Es wäre ein Irrtum zu glauben, daß es sich bei all den bisher zitierten Mandaten um einzelne, mehr zufällige Maßnahmen einer übereifrigen Regierungsstelle gehandelt habe. Die Furcht und Vorsicht vor feindlichen Brandstiftungen war allgemein und hat seit der Mitte des 17. Jahrhunderts ihren Ausdruck sogar in den Landgerichtsordnungen der österreichischen Landesfürsten gefunden. Man schlage den dreiundachtzigsten Artikel des zweiten Teils der neuen peinlichen Landgerichtsordnung in Österreich unter der Enns Ferdinands III. nach, der von den Mordbrennern handelt.[2]) Wir finden da die Fragstücke wieder, deren Anwendung in den früheren Mandaten anbefohlen worden war. Der Delinquent sei zu befragen, „was jhn darzue bewegt, ob man jhn darzue bestellet? wer? und was jhme destwegen versprochen worden? Ob er nicht einige Gesellschaft habe? Wie dieselbe heißen? wie sie gekleydet und gestaltet?" Und im § 6, der die erschwerenden Umstände aufzählt, heißt es: „Man solle sonderlich zur Zeiten, da die Brenner von Feinden, bevorab von den Türcken außge-

---

[1]) Gleichzeitige Abschrift im Stadtarchiv St. Pölten. Generalbuch II, fol. 25.

[2]) Diese in einer Reihe von Drucken weit verbreitete Ordnung wird hier nach einem Druck, Wien, bei Johann Jacob Kürner, 1678, zitiert.

schickt werden, solche böse Leuth- und Land-Brenner, so andere durch Geld und Darreichung der Zünd-Strick und dergleichen zum brennen angeraitzt, und besagtermassen Feuer in Städten, Märckten oder aber an solchen Orthen eingelegt, daß nicht allein die Gebäu, sondern auch vil Menschen durchs Feuer verderbt oder sonsten ermordet werden, mit glüenden Zangen zwicken, die Glider mit dem Radt zerstossen und sodann lebendig in das Feuer werffen lassen." Und der achtundneunzigste Artikel handelt von den Aufgaben des Landgerichtes „zur Zeit eines grassierenden Ubels, als da die Zigeuner, Brenner oder andere schädliche Leuth im Land vermerckt werden". Man solle das Landgericht nach Brennern durchsuchen lassen, Wächter bestellen und alles fleißig auskundschaften lassen. Die entsprechenden Artikel werden noch in der Landgerichtsordnung Kaiser Leopolds I. vom Jahre 1675[1]) wörtlich wiederholt. Von Leopold I. sind auch eine Reihe von Mandaten wider die feindlichen Brandstifter bekannt. So erging unter dem 9. Juni 1657 ein Befehl an die Obrigkeiten in Österreich unter der Enns[2]), auf fremde Gäste und im besonderen auf Ausländer alle mögliche Obsicht zu halten. Es seien nämlich „unterschidlicher Orthen in disem Landt, sonderlich enthalb der Thonaw, große Brunsten entstanden und nun es sich im nachforschen befunden, das etlich gewisse personen zum brennen bestelt und herein ins landt mit fleiß geschickt worden". Ein anderes, in den Codex Austriacus aufgenommenes Generale vom 10. März 1668[3]) erzählt, wie vor wenigen Wochen in und vor der Stadt Wien von bösen Leuten Schwefel, Pech, Pulver und Lunten zum Anzünden gelegt worden seien, so daß sich der Kaiser entschlossen habe, alles herrenlose, verdächtige Gesindel aus der Stadt und dem Burgfried in aller Eile abzuschaffen. Es sei nun zu besorgen, daß das Gesindel auf dem flachen Land seine Untaten fortsetzt, weshalb die größte Vorsicht dringend geboten sei.

Aber nicht bloß die österreichische Regierung war in jenen Jahrzehnten in Sorge vor der Zündschnur und dem Schwefelstrick. Wieder sind es die reichen Bestände des Landesregierungsarchivs Salzburg, die unerwartet aufschlußreiches Material zu unserem

---

1) Zitiert nach einem Druck, Linz, Johann Michael Feichtinger, 1736.

2) Gedrucktes Mandat. Stadtarchiv St. Pölten.

3) Codex Austriacus I, 326.

Thema bieten. Ein Schreiben des Hofrates an den Pfleger zu Golling vom 21. September 1652[1]) berichtet, „waßgestalten von erbfeindt der christenheit dem Türckhen ein zimbliche anzahl mordtprenner, die in Österreich, Päheimb, Mären und Schlesien beraith grossen schaden zuegefuegt, bestelt und außgeschickht worden sein sollen . . . wieder welche dann auch in den angräntztenten (!) landen beraith ernsthafft anstalten gemacht worden". Einem zweiten Befehl an den gleichen Empfänger vom 23. September 1652[2]) liegt ein Steckbrief bei, der so ausführlich und bestimmt gehalten ist, daß man an seiner wesentlichen Richtigkeit nicht recht zweifeln mag. Das Dokument ist kulturhistorisch außerordentlich interessant und soll daher im folgenden seinem vollen Wortlaut nach veröffentlicht werden.

Specification der prenner, so in dise ländter außgeschikht sein.

Sebastian Khorikhorßkhi auß Polln, ein ansechliche und reiche persohn, hat selbst 5 stött in Polln, reith zu pferdt und hat 4 khnecht und farth in gleichen aufn kholles mit 2 pferdten, hat von den Pollischen khönig und Ragozi brief, in bemelten kholles sein rotfarbe pferdt, daß pferdt worauf er reith ist weißliecht und verbleibt selbsten in den stötten und nächtlicher zeit schickht er seine diener auß zum prennen. Von der persohn ist er weiß und lanng, hat undterschidliche schenne claider und rödt Frantzösisch, Teütsch und andere sprachen mehr.

Hainrich Sodorßkhie Podtoli, ein Poll, ist ein khlaine schwartze persohn, geht in Teütschen khlaidern, khan allerley sprachen unnd fiert sein fraw mit, hat ein diener und ein khnecht und schwartz rappete pferdt. Derselbe soll von Znämb nacher Wien fahren, ist ein principal und thuet die notturfften zum feuerwerch außthaillen.

Stanißlauß Khorikhorßkhi, ist eine junge mitere persohn, der part wäxt im erst und fiert sein fraw mit, hat ein kholles und 4 weißliechte pferdt darinen gespandter, er selbst reith auf einem rothfarben pferdt.

Rockholßkhi, deß Rokholßkhi mitgesöllen.

Stephan Khußin.

Martin Laykhorßckhi.

Johann Stottßkhi.

Martin Khurßkhi.

Zu Brinzkhi.

Miloroßkhi.

Satanaschkhi, ist ein principal und förth mit ainem pferdt. Deß Rockholßkhi mitgesöllen gehen falsch, haben falsche brief, thails seindt in Böhaimb, Ossterreich, Schleßien unnd Mährn

[1]) LA. S., Abteilung Hofrat ex offo, Käst 1, Bund 17, Nr. 23.

[2]) Ebenda, Käst 1, Bund 17, Nr. 23.

außgesandt. Ein junger khnecht nammens Martin, der gehet schalckhafftiger weiß wie ein geistlicher in ainem jesuitenhäbith.

Johann Petromßkhi von Lutschkham Calin, dessen herr ist auch ein Robolischkhi.

Martin Khurßkhi und Frantz Rakholßkhi, gehen miteinander. Diser Martin hat ein weib von Wien, er selbst ist ein lannge persohn in graben Teütschen khlaidern.

Stanißlauß Müklaschkhi, Martin Roritschkhi, haben alle falsche brieff.

Wir nehmen an, daß dieser Liste eine vertrauliche Information von Seiten der österreichischen Regierung zugrunde lag, der offenbar ein ordentlicher Fang geglückt war. Wahrscheinlich hatte man einen Spießgesellen gefaßt, der auf der Folter auf die anderen bekannte. Über die Glaubwürdigkeit in einzelnen Punkten kann natürlich unter diesen Umständen umso weniger gesagt werden, als uns Näheres über die Sache nicht bekannt ist.

Die Jahre 1663 und 1664 bringen neue Kunde von türkischen Brandstiftungen und neue Warnungen des Salzburger Hofrates. Unter dem 20. Juni 1663 ergeht eine schriftliche Warnung an den Pfleger zu Golling[1]), „daß von dem Türckhen alß erbfeindt etlich hundert mordtprenner von man- und weibspersohnen, welche thailß wie die Vngarische ochsentreiber thailß wie die pilgramb und in andern dergleichen habiten herumbziechen, in daß Römisch reich außgeschickht, auch durch dieselbe albereith etliche orth in kayserlichen erbländtern in aschen gelegt worden sein sollen und demnach zu besorgen, es möchten dergleichen gefärliche brunsten auch in anderen landten hin und wider durch dergleichen bestelte bößwicht erweckht werden". Und in einem Schreiben Erzbischof Quidobaldts vom 7. September 1663 an seinen Statthalter[2]) heißt es, daß von den durch die Türken ausgesandten Brandstiftern einige bereits in Böhmen und anderwärts ertappt und in Verhaft gebracht seien. Offenbar hatte der Fürst, der auf dem Reichstag zu Regensburg als kaiserlicher Prinzipalkommissar die Verhandlungen mit den Reichsständen führte, glaubwürdige Informationen nach dieser Richtung erhalten. Die Berichte wurden vom Hofrat mit den nötigen Anweisungen an die nachgesetzten Obrigkeiten weitergeleitet. Es würde zu weit führen, alle diese

[1]) Ebenda, Käst 1, Bund 20, Nr. 21.
[2]) Ebenda, Käst 1, Bund 20, Nr. 21.

wiederholten Warnungen aus diesen und den nächstfolgenden Jahren im Einzelnen anzuführen. Immer wieder verlautet, daß man einige der Bösewichter gefangen habe, immer aufs neue wird die große Anzahl der ausgesandten Brandstifter betont. Von besonderem Interesse ist ein Bericht des Hofrates an den Hauptmann zu Golling vom 20. Mai 1689[1]): Es seien abermals Mordbrennerbanden in das Römische Reich und in die kaiserlichen Erbländer ausgesandt, die ,,unlengst 5 heuser in Wien, in Obervngarn aber die statt Tirnau, dan in Sibenbürgen die haupt-statt Cronstatt und andere mehr völlig in die aschen gelegt. Auch zwey Franzosen bey ainem pulverthurn in besagtem Wien mit lundten und gefährlichen instrumenten ergriffen worden, derentwillen in umbligendt und benachbarten örtheren grosse sorg und obsicht zu haben ist" Es ist bezeichnend, daß gegen Ende des 17. Jahrhunderts an Stelle der Türken die Franzosen als Besteller der Sabotageakte auftreten. Ein Befehl des Salzburger Hofrates an den Pfleger zu Golling vom 26. April 1692[2]) stellt fest, daß man eingehende Nachrichten darüber erhalten habe, daß ,,von seiten der cron Franckhreich ein grosse anzahl mordbrenner gegen Nider- und Oberteutschland abgeschickht worden sein", weshalb gegen alle Personen, die sich nicht mit ordentlichen Pässen ausweisen könnten, mit Strenge zu verfahren sei: ,,. . . und ob es schon priester, religiosen oder eremiten wären (weilen unter solcher verclaidung sich vill durchpracticiren khundten)". Ein Jahr später, unter dem 29. April 1693[3]), wird die Warnung vor französischen Brandstiftern wiederholt und in der Beilage eine Beschreibung der Banditen gegeben. Dieser Steckbrief hat folgenden Wortlaut:

Extract.

Von gewissen orthen ist glaubwürdige nachricht eingelangt, daß 3 biß 400 mann, mehrern theils Teutsche, sowol alles auszuspehen und zu verkhundtschafften als auch mord und brandt zu verüben von denen Franzosen ausgeschickht worden, welche theils in blau- und rother, theils grau und rother mundirung insonderheit einer in trompeterscleidern mit gelb und schwartzer livree, auch theils in bauerncleidern im landt herumbstreichen, für stroschneider sich ausgeben und zu dem ende dergleichen messer und stropänckhe mit sich führen sollen.

[1]) Ebenda, Käst 3, Bund 8, Nr. 23.
[2]) Ebenda, Käst 3, Bund 10, Nr. 26.
[3]) Ebenda, Käst 3, Bund 15, Nr. 9.

Endlich sei noch eines Mandats vom 11. April 1695[1]) gedacht, das gleichfalls vor den „von der feindlichen cron Franckhreich" nach Deutschland abgeordneten Brennern zur Vorsicht mahnt.

Es sei wiederholt, daß nicht jede einzelne dieser Nachrichten auf ihre Glaubwürdigkeit überprüft zu werden vermag. Aber gegenüber der Masse gleichsinniger amtlicher Zeugnisse aus zwei Jahrhunderten wird auch die vorsichtigste Quellenkritik ihre Zweifel zurückstellen müssen. Man bedenke, daß die meisten dieser Schriftstücke nicht dazu bestimmt waren, zur allgemeinen Kenntnis gebracht zu werden. Die Absicht psychologischer Wirkung, wie wir solche aus den Erfahrungen vergangenen Weltkrieges zur Genüge kennen, kann ihnen also nicht unterlegt werden. Freilich gilt, daß man stets und aller Orten dem Feind alles erdenkliche Böse zutraute. Aber ebenso gewiß ist, daß kein Verdacht ausgesprochen werden kann, dem nicht mindestens potentieller Charakter zukommt und den nicht in der Folge meist eine alle Vorstellung übersteigende Wirklichkeit verifiziert hätte. Auch für diesen Satz bietet die Geschichte des Weltkrieges der grausigen Beispiele genug. Hinter aller Möglichkeit und Wirklichkeit aber suche man die Seele des Volkes, der braven Bürger unserer Städte und Flecken, die selten nur selber Geschichte gemacht, immer aber das große Geschehen erlebt und erlitten haben. Man ahne ihre Träume, in die schon die Flammen befürchteter Brünste zuckten, begreife den bangen Druck, der Jahrhunderte lang auf ihrem engen Leben lastete. Man verstehe, wie in jener Zeit weit mehr als heute der Krieg für die Menschen etwas von dem Schrecken der Elemente, von dem Dämonischen naturhafter Mächte bewahrt haben mußte. Hiervon eine Vorstellung zu geben, war die Absicht vorliegender Arbeit.

---

[1]) Ebenda, Käst 3, Bund 18, Nr. 9.

MISCELLEN.

EIN ZUSAMMENHANG ZWISCHEN DER MAGNETBERG-FABEL UND DER KENNTNIS DES KOMPASSES.

VON R. HENNIG.

Noch heute spiegelt sich in der Verwendung eines und desselben Wortstammes für ganz verschiedene Begriffe, wie sie uns in den Namen Magnet, Magnesia, Magnesium entgegentritt, die weitgehende Wandlung der Bedeutung wider, die das griechische Wort *μαγνῆτις* dereinst durchgemacht hat. Ursprünglich bezeichnete diese Vokabel, die unserem deutschen Ausdruck ,,Magnet" entspricht, durchaus nichts anderes als einen Talk, der, nach Theophrast[1]), ,,dem Silber ähnlich" ist und ,,sich schmieden und drechseln läßt". Diese Theophrastsche Bezeichnung für den Talk läßt sich hier und da bis in die Neuzeit verfolgen; so heißt z. B. der Talk noch i. J. 1546 bei Agricola magnetis.[2]) Unser heutiger, eisenanziehender Magnet dagegen führte anfänglich den Namen ,,Herakles-Stein" = *Ἡϱάκλεια λίϑος*, denn: ,,Der Stein, der mit solcher Kraft versehen ist, daß er ein größeres Stück Eisen, als er selbst ist, ohne es zu berühren, anziehen und dann festhalten kann, heißt gewiß mit Recht herkulischer Stein."[3]) Der Ausdruck magnes für unseren Magneten ist erst bei Plinius nachweisbar[4]), während Plato[5]) lediglich den Ausdruck ,,Herakles-Stein" kennt. Offensichtlich ist von den Kennern Jahrhunderte lang die Bezeichnung ,,Magnet" für den eisenanziehenden Stein als fehlerhaft empfunden worden, denn noch im 5. Jahrhundert n. Chr. erklärt der Grammatiker Hesychius: ,,Der Herakleische Stein zieht das Eisen an . . . Diesen Stein nennen einige unrichtig Magnet." Hesychius selbst wendet auch den Namen ,,Lydischer Stein" auf den Magneten an.

Von ganz besonderer Eigenart sind einige Auslassungen des Plinius über verschiedene Arten von Magneten. So unterscheidet er männliche und weibliche Magneten. Die letzteren sollen ,,sine viribus" sein, also die Kraft, das Eisen anzuziehen, nicht besitzen. Was damit gemeint ist,

---

[1]) Theophrast, hist. plant. 73.

[2]) Georgius Agricola, De natura fossilium, S. 259. Basel 1546.

[3]) Bemerkungen über die Benennung einiger Mineralien bei den Alten, vorzüglich des Magnetes und des Basaltes im Museum der Altertumswissenschaft, Bd. II, S. 1. Berlin 1810.

[4]) Plinius, nat. hist. XXXVI, 16. [5]) Plato, Timäus c. 80.

geht aus einer benachbarten Stelle[1]) ganz einwandfrei hervor, denn hier wird magnes unter den Mineralien aufgeführt, die zur Kunst des Glasmachens notwendig sind. Hieraus ist zu ersehen, daß unter dem „weiblichen Magneten" der Brauneisenstein verstanden wurde, der keine magnetischen Eigenschaften entfaltet.

Es ist ein weitverbreiteter Irrtum, daß der Name Magnet zusammenhänge mit der kleinasiatischen Stadt Magnesia am Mäander. Auch Lucrez gibt dieser Auffassung Ausdruck.[2]) Da hier gar kein Magneteisenstein vorkommt, war diese Anschauung ohnehin unhaltbar. Plinius berichtet nun an der genannten Stelle, der Name sei durch das thessalische Magnesia bedingt worden. Ob dies zutrifft, erscheint fraglich. Glaubhafter mutet die Etymologie an, Magnet sei aus *μαγγανῆτις* = „magischer Stein" entstanden. Die Fähigkeit des Magneteisensteins, das Eisen festzuhalten, soll nach der Erzählung der Sage[3]) entdeckt worden sein, als auf dem Berge Ida ein Hirt namens Magnes (!) bemerkte, daß die Nägel an den Sohlen seiner Sandalen und die eiserne Spitze seines Hirtenstockes am Gestein festgehalten wurden.

Die merkwürdige Tatsache, daß ein gewöhnliches Gestein durch seine bloße Anwesenheit Bewegungen im Eisenmetall auslösen könne, mußte natürlich zu Deutungen Anlaß geben, und diese waren, wie es kaum anders sein konnte, anfänglich meist durchaus fehlerhafter Natur. Fast ist es verwunderlich, daß die phantasiebeschwingten Griechen die Erscheinung nicht mehr beachtet und zu mythologischen Deutungen ausgenutzt haben, wie sie es bei den meisten anderen auffälligen Naturerscheinungen taten. Bei anderen alten Völkern, die ebenfalls mit dem Magnetismus vertraut wurden, sehen wir die naiv-willkürlichen Erklärungen der wunderbaren Tatsache sich ganz anders entwickeln. Die Chinesen z. B. vermuteten, daß das Eisen durch eine geheimnisvolle Windkraft zu dem Magneten hingetrieben bzw. an ihn herangesaugt würde, weil eben primitives Denken keine anderen als mechanische Kräfte sich vorstellen kann. Im Anfang des 4. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung schrieb der Chinese Kuopho z. B.[4]): „Der Magnet zieht das Eisen, wie der Bernstein die kleinsten Senfkörner, an. Es ist wie ein Windeshauch, der beide geheimnisvoll durchwehet und pfeilschnell sich mitteilt". Überaus bemerkenswert, im Hinblick auf die neuerdings fast zur Gewißheit gemachten kulturellen Beeinflussungen der mittelamerikanischen Frühkulturen von Ostasien her, ist die schon von Humboldt (nach Buschmann) mitgeteilte Tatsache, daß die chinesische Deutung der magnetischen Kraft sich sinngemäß genau ebenso bei den alten Azteken wiederfand, da diese den Magneten „den durch den Hauch an sich ziehenden Stein" (tlaihioanani tetl) nannten.[5])

---

[1]) Plinius XXXVI, 36.

[2]) Lucrez, de natura rerum VI, 910.

[3]) Plinius XXXVI, 127.

[4]) Heinr. Jul. Klaproth, Lettre à M. A. de Humboldt, sur l'invention de la boussole, S. 125. Paris 1834.

[5]) A. v. Humboldt, Kosmos, Bd. IV, S. 112, Anm. 55. Stuttgart 1877.

Bei den Griechen scheint sich demgegenüber „das Volk“ mit naturphilosophischen Deutungen des Magnetismus gar nicht abgegeben zu haben. Wohl aber haben die Gelehrten schon frühzeitig begonnen, die Erscheinung nach dem Stande des Wissens ihrer Zeit zu erklären. Bereits Thales war um 600 v. Chr. geneigt, dem Magnetstein eine eigene „Seele“ zuzuschreiben.[1]) Aristoteles teilte diese Meinung, ebenso Plato[2]), Hippias[3]), Plinius[4]) u. a. Der Begriff „Seele“ muß natürlich im weiteren Sinne verstanden werden, als „inneres Prinzip bewegender Tätigkeit“[5]), so daß diese „Seele“ der gelehrten Griechen sich vom „Wind“ der Chinesen und Azteken nach nicht erheblich unterschieden haben dürfte.

Kulturhistorisch sehr interessant ist nun die Tatsache, daß die Sage vom Magnetberg, die später im Mittelalter so außerordentlich vielen Schrecken und Furcht bei den Seefahrern dreier Erdteile erregte, schon den Alten bekannt war. In Plinius' „Naturgeschichte“ wird des Magnetberges, wenn auch nur ganz nebenbei, in folgender Stelle Erwähnung getan[6]): „Neben dem Fluß Indus gibt es zwei Berge. Der eine hat die Eigenschaft, alles Eisen anzuziehen, der andere, es abzustoßen.“ Das fabelhafte Element in dieser Notiz ist unverkennbar. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß Plinius eine Volksüberlieferung wiedergegeben haben muß, die in Indien oder anderswo in Asien heimisch gewesen sein dürfte, ohne jedoch im geringsten noch jene schreckenerregenden Einzelheiten der späteren mittelalterlichen Sage zu enthalten. Der Ursprung der Magnetberg-Fabel dürfte also auf asiatischem Boden zu suchen sein. Der geographisch-naturwissenschaftliche Anlaß zur Fabel wird nicht leicht zu ermitteln sein. Immerhin ist eine Vermutung statthaft, wie die Dinge sich vielleicht entwickelt haben können.

Es ist bekannt, daß die Chinesen die Kompaß-Eigenschaft einer frei schwingenden Magnetnadel schon ungemein frühzeitig gekannt und praktisch benutzt haben, anfänglich freilich nicht für die Seeschiffahrt, sondern zur Orientierung in den großen, eintönigen Wüsten und Steppen Zentralasiens. Chinesische Überlieferungen erzählen, daß schon ums Jahr 1160 v. Chr. den Gesandten eines fremden Volkes aus Tongking oder Cochinchina für die sichere Heimkehr ein Wagen mit einem Kompaß übergeben worden sei. Ja, angeblich sollen solche Magnetwagen gar schon in den Frühanfängen der chinesischen Geschichte, unter Kaiser Hoang-ti um 2600 v. Chr., im Gebrauch gewesen sein.[7]) Doch sind alle chinesischen Datierungen, die vor das Jahr 722 v. Chr. zurückgehen, mögen sie sich zahlenmäßig noch so genau gebärden, sagenhaft.[8]) Immerhin steht fest, daß ein im Jahre 121 n. Chr.

[1]) Aristoteles, de anima I, 2.
[2]) Plato, Tim. c. 80.
[3]) Hippias, Diog. Laert. I, 24.
[4]) Plinius XXXVII, 3.
[5]) Humboldt a. a. O. Bd. IV, S. 33.
[6]) Plinius II, 98.
[7]) Édouard Biot, Sur la direction de l'aiguille aimantée en Chine in Comptes rendus de l'Académie des Sciences, Bd. XIX, S. 362. Paris 1844.
[8]) Ludwig Beck, Geschichte des Eisens, Bd. I, S. 294. Braunschweig 1890.

von Hiu-tschin verfaßtes Wörterbuch „Schuë-wen“ die Kenntnis des Kompasses sicher verrät, denn es steht darin zu lesen, mit dem Magnetstein lasse sich „der Nadel die Richtung geben“. Unzweifelhaft war damals die Kenntnis des Kompasses nicht mehr neu, und es läßt sich daher mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten, daß ein halbes Jahrhundert vor der Abfassung des Buches „Schuë-wen“, zu Lebzeiten des Plinius, der Kompaß von den Chinesen sicher schon benutzt wurde — wahrscheinlich (der Gedanke lag ja gar zu nahe) auch bereits in der Seeschiffahrt und vielleicht sogar schon seit langer Zeit. Diese Auffassung finde ich bestätigt in der Arbeit eines guten Kenners der pazifischen Gewässer und ihrer Bevölkerungen, des Korv. Kapt. a. D. Dr. Roche, der einmal betont[1]):

„In der malaiischen Inselwelt war der Kompaß schon seit Jahrtausenden bekannt und benutzt.“

Selbst den Chinesen wird nicht überall die Priorität der Benutzung der Magnetnadel zugebilligt, die, nach ihren Überlieferungen, entweder im Jahre 1944 v. Chr. von Tschen-kiang oder um 1040 v. Chr. von Whang-ti erfunden worden sein soll.[2]) Die bei Herodot sich findende[3]), merkwürdige Stelle von dem Hyperboreer Abasis, der „mit dem Pfeil um die ganze Erde ging“, ist gelegentlich von John Barrow auf die noch ältere Benutzung eines Südweisers durch Skythen gedeutet worden. Barrow meint[4]):

„Das häufige Vorkommen von Eisenerz, vielleicht auch von gediegenem Eisen, in der Tartarei und die frühe Zeit, in der die dortigen Eingeborenen das Schmelzen dieser Erze verstanden, lassen die Ansicht nicht unmöglich scheinen, die Völker des nördlichen Europas und Asiens seien zuerst mit der Polarität des Magneten vertraut gewesen.“

Die Schlußfolgerung ist sehr kühn, aber vielleicht nicht unbedingt zu verwerfen. Sie scheint mir um so mehr Hand und Fuß zu haben, als Abasis ein Apollopriester gewesen sein soll, so daß zwischen seinem geheimnisvollen „Pfeil“ und der Sonne irgendein Zusammenhang bestanden haben muß.

Es fällt nun auf, daß die alten Chinesen ihren Kompaß „fsenan“ = „Anzeiger des Südens“ und ihre Magnetwagen für die Steppen, die sogar, wenn der Kaiser mit ihnen reiste, von eigenen Gelehrten ständig betreut wurden[5]), tschinan-tsché = „Wagen, der den Mittag anzeigt“, nannten, während jener in der europäischen Schiffahrt bekanntlich zu allen Zeiten als Nord-Weiser angesehen wurde. An sich könnte diese Abweichung natürlich als belanglos bezeichnet werden, denn schließlich scheint es lediglich Geschmackssache zu sein, ob man das Süd- oder das Nord-Ende der Magnetnadel als das wesentlichere ansieht. Aber dennoch möchte ich glauben, daß innere kulturgeschichtliche Notwendigkeiten bei den Europäern und den Chinesen zur verschiedenartigen Bewertung der Pole geführt haben. Es ist kaum zu verkennen, daß

---

1) Marine-Rundschau, Maiheft 1927, S. 216.

2) Beck a. a. O. S. 293. 3) Herodot IV, 36.

4) John Barrow, Travels in China, S. 40. London 1804.

5) Jos. de Maillac, Histoire générale de la Chine, vol. XIII, S. 296. Paris 1785.

die chinesische Schiffahrt bei der Ausfahrt von den ostasiatischen Küsten in den weitaus meisten Fällen ihren Lauf nach Süden, in der Richtung auf den Indischen Ozean, nahm, während in den Tagen, da der Kompaß in Europa aufkam, im 12. und 13. Jahrhundert, die Mehrzahl der Schiffahrtsziele in nördlicher Richtung lag: die Hansestädte sandten ihre Schiffe mit Vorliebe nach den skandinavischen Ländern, auch nach Rußland; ebenso lenkten die rheinischen Fahrzeuge ihren Lauf entweder westwärts nach England hinüber oder aber nach Norden, zu den deutschen, dänischen und norwegischen Häfen. Die venetianischen, genuesischen und pisanischen Schiffe desselben Zeitalters bevorzugten naturgemäß die Fahrten nach Ost und West über offenes Meer vor den nach Nord und Süd gerichteten, immerhin waren auch für sie die im Norden liegenden Ziele (Krim, Flandern usw.) von größerer Bedeutung als die im Süden zu suchenden, so daß bei ihnen die Nordorientierung der Kompaßnadel abermals das Gegebene war.

Um auf die Chinesen zurückzukommen, so haben sie schon in vorchristlicher Zeit leidlich regen Handelsverkehr in den indischen Gewässern unterhalten, anscheinend etwa seit 100 v. Chr.[1]) Man muß dies schließen aus dem erst im Jahre 1912 bekannt gewordenen[2]) 28. Kapitel der Annalen der Han-Dynastie, aus dem hervorgeht, daß unter Kaiser P'ing im Jahre 2 n. Chr. eine chinesische Gesandtschaft über Indien hinweg schon bis nach „Huang-tschi" (vermutlich Abessinien) gelangte und von dort als Geschenk für den Kaiser ein lebendes Rhinozeros in die Heimat mitbrachte! In jedem Falle ist erwiesen, daß lange vor des Plinius Zeit chinesische Seefahrer nicht ganz selten in Indien erschienen. Nach Albert Herrmann ist die Zeit um 100 v. Chr. als Beginn dieser Beziehungen zur See anzunehmen. Eine Verwendung des Kompaß in der chinesischen Schiffahrt ist zwar nicht vor dem 4. Jahrhundert n. Chr. sicher nachzuweisen, in welcher Zeit die Magnetnadel zur See bis in ostafrikanische Häfen getragen wurde.[3]) Da aber die richtungweisende Eigenschaft der Magnetnadel damals vielleicht schon seit 1½ Jahrtausenden in China bekannt war, geht man schwerlich fehl, wenn man annimmt, daß bereits eine ganze Anzahl von Jahrhunderten früher der Kompaß auch für die Seefahrten nach Indien benutzt worden ist. Die unbegreifliche Naturerscheinung konnte nun, gemäß dem damaligen Stande naturwissenschaftlicher Erkenntnis, wohl kaum anders gedeutet werden, als daß eine riesige Masse von Magneteisenstein in weiter, unbekannter Ferne das Eisen der Nadel anziehe und immer in eine Richtung zwinge. Das wunderbare Verhalten der beiden Pole der Nadel, von denen nur der eine angezogen, der andre immer abgestoßen wurde, mochte dazu beitragen, den Aberglauben zu nähren. Ob die genannte „Deu-

[1]) Alb. Herrmann, Ein alter Seeverkehr zwischen Abessinien und Südchina zu Beginn unserer Zeitrechnung in „Ztschr. d. Berl. Ges. f. Erdkunde", 1913, S. 553.

[2]) T'oung Pao, 1912, S. 457.

[3]) A. v. Humboldt, Kosmos, Bd. I, S. 270 und Bd. IV, S. 33. Stuttgart 1877.

tung" von Chinesen oder von Indern zuerst versucht wurde, ist ziemlich gleichgültig. Ich vermute, daß die Magnetberg-Sage dort aufgekommen ist, wo man den Kompaß zuerst benutzte, in China, und daß sie von dort über Indien zum Mittelmeer gewandert ist. In dieser Auffassung begegne ich mich mit Peschel.[1]) Jedenfalls scheinen die Gewährsmänner, auf deren Berichte Plinius seine Magnetberg-Notiz stützte, die Erzählung in Indien gehört zu haben. Es kam im Altertum öfters vor, daß man denjenigen Ort der Erde, wo man von auffälligen Eigenschaften unbekannter Gegenden etwas vernahm, mit diesen letzteren selbst verwechselte und identifizierte. Weil die alten Mittelmeerhändler an den Mündungen des Po und der Rhone, wo die „Bernsteinstraßen" aus dem Norden endeten[2]), den Bernstein in Empfang nahmen und flüchtigste Kunde empfingen, daß er nahe der Mündung eines großen Stromes Eridanus (= Elbe) vorkomme, sah man im Altertum fälschlich den Po oder die Rhone selber als den Bernsteinfluß Eridanus an. Ebenso mag Plinius oder einer seiner Vorgänger den vorgeblichen Magnetberg fälschlich nach Indien verlegt haben, weil man dort zuerst von seinem Vorhandensein hatte munkeln hören. Das wäre psychologisch ohne weiteres verständlich.

Daß die vorstehend entwickelten Annahmen wenigstens ungefähr richtig sein dürften, geht m. E. mit besonderer Eindringlichkeit hervor aus des Plinius Bemerkung, es gebe einen eisenanziehenden und einen eisenabstoßenden Magnetberg in Indien. Mir scheint eine solche Äußerung, wie überhaupt die ganze Vorstellung von fernen Magnetbergen, ohne gelegentliche Wahrnehmung einer freischwingenden (bzw. schwimmenden) Magnetnadel durchaus unmöglich zu sein, und ich möchte demgemäß behaupten, daß sich in jenem 98. Kapitel des 2. Buches der Pliniusschen „Naturgeschichte", sehr versteckt, eine überhaupt früheste Erwähnung der Magnetnadel verrät. Da dieser zu Plinius Zeit den Chinesen bekannt war und gleichzeitig chinesische Schiffe in Indien verkehrten, kann m. E. ein andrer Hintergrund für die Angabe, daß es „in Indien" zwei Magnetberge mit polar verschiedener Wirkung auf das Eisen gebe, kaum in Betracht kommen. Nahe der Indusmündung — wahrscheinlich in dem dort gelegenen, von Alexander dem Großen begründeten Hafen Potana (Potala), der damals ein bedeutender Stapelplatz dieses Gebietes war — dürften die Gewährsmänner, auf deren Erzählungen sich Plinius stützte, den Kompaß gesehen oder doch von ihm gehört und dann den Bericht irrig so ausgelegt haben, daß ein in der Nähe befindlicher Magnetberg den Schiffen die rechte Fahrtrichtung hierher weise.

Plinius wußte seinen indischen Magnetbergen noch nicht im mindesten etwas Böses nachzusagen; seine Notiz ist sogar bemerkenswert nüchtern,

---

[1]) Oskar Peschel, Abhandlungen zur Erd- und Völkerkunde, Bd. I, S. 47. Leipzig 1877.

[2]) Richard Hennig, Von rätselhaften Ländern, Kap. Eridanus, S. 88. München 1925.

und man würde gern mehr erfahren. Und dennoch dürfte diese harmlose Bemerkung die Hauptschuld gehabt haben, daß im ausgehenden Mittelalter der „Magnetberg" einer der gefürchtetsten Schrecken aller seefahrenden Völker Europas und Vorderasiens wurde. Neben dem „Geronnenen Meer" (Lebermeer, Klebermeer)[1]) hat keine abergläubische Vorstellung mehr als die vom Magnetberg die seefahrttreibende Bevölkerung jahrhundertelang beunruhigt.

Bereits recht bald nachdem Plinius den Magnetberg für die Literatur aus der Taufe gehoben hatte, hören wir nämlich bei Ptolemäus, flüchtig, von Angstpsychosen, die bei Schiffern des Indischen Ozeans durch das Gerücht ausgelöst sind, denn Ptolemäus schreibt, nachdem er die „Satyrinseln" im fernen Südosten Asiens aufgezählt hat[2]): „Hier sollen auch andre zusammengehörige Inseln liegen, 10 an der Zahl, Maniolae benannt. An diesen werden, wie man sagt, die Schiffe, die eiserne Nägel aufweisen, festgehalten. Deshalb fügen sie sie mit hölzernen zusammen, damit sie nicht der Magnetstein, der in ihrer Nähe vorkommt, anziehe." Ptolemäus sucht die Stelle des Magnetbergs nicht mehr, wie Plinius, in Vorderindien, sondern bedeutend weiter im Osten. Seine erdkundlichen Angaben über Südostasien stützen sich vornehmlich auf die großartigen geographischen Arbeiten des Marinos von Tyros (um 100), die uns leider verloren gegangen sind, deren erstaunlich gute Kenntnis Südostasiens sich aber in des Ptolemäus klassischem Werk niedergeschlagen hat. Marinos soll dabei die Berichte eines in Ägypten ansässigen griechischen Kaufmanns benutzt haben, der anscheinend persönlich bis Süd-China gelangt war.

Leider ist die Feststellung nichts weniger als einfach, wo sich Ptolemäus seine Maniolae-Inseln mit dem Magnetberg gedacht hat. In seiner Meridian-Bezeichnung sollen sie auf dem 142. Meridian liegen, was etwa dem Süden des Bengalischen Golfs entsprechen würde, so daß man sie in der Regel mit der Nikobaren-Gruppe zu identifizieren pflegte, zumal da in dieser 9 (nicht 10) Hauptinseln hervortreten. Aber gegen diese Gleichung erheben sich doch recht ernste Bedenken, zumal da an den Nikobaren nicht im geringsten irgend etwas zu entdecken ist, was zur Magnetberg-Fabel hätte Anlaß geben können. Partsch hat daher eine Deutung vorgeschlagen[3]), der sich neuerdings Albert Herrmann angeschlossen hat[4]): die Maniolae-Inseln sollen mit den Malediven identisch sein; ja, Partsch konstruiert sogar[5]), überkühn, eine sprachliche Ähnlichkeit zwischen Maniolae und „dem für den ganzen Archipel entscheidenden Namen der Hauptinsel Male". Partsch beruft sich zur Stütze seiner These auf das Zeugnis des im 4. Jahrhundert lebenden

[1]) R. Hennig, Liegen der Erzählung vom Geronnenen Meer geographische Tatsachen zugrunde? in der „Geograph. Zeitschrift", 1926, S. 62.

[2]) Ptolemäus VII, 2.

[3]) J. Partsch, Die Grenzen der Menschheit, I. Teil: Die antike Oikumene. Berichte üb. d. Verhandlg. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl., 1916, S. 1.

[4]) Pauly-Wissowas Realenzyklopädie, Bd. XIV, 1, Sp. 1145 f.

[5]) A. a. O. S. 33.

Palladius, der aber in diesem Zusammenhang kaum als guter Zeuge angesehen werden kann. Palladius schreibt nämlich[1]):

,,Bei dieser Insel (Taprobane = Ceylon) liegen, wenn die Nachrichten verläßlich sind, an tausend andere Inseln des Indischen Ozeans, der zwischen ihnen dahinflutet. Dort nun wird der Magnetstein, der das Eisen anzieht, auf den sogenannten Maniolae gewonnen, auf denen ein Schiff mit eisernen Nägeln, wenn es in diese Gegenden kommt, von der Eigenheit des Steines festgehalten wird und nicht von der Stelle kommen kann. Es ist bemerkenswert, daß die Schiffe, die nach jener großen Insel fahren, ohne Eisen mit hölzernen Nägeln zusammengefügt werden."

Palladius bietet also nur eine verwässerte Wiedergabe der Ptolemäusschen Angaben, der kein Wert beigelegt werden kann.

Partsch meint nun[2]):

,,daß aus den gefahrvollen Riffen eines Korallenmeeres der Mythos vom Magnetberg emporstieg".

Die Deutung mutet recht gezwungen an. Kannten doch viele alte Seefahrer das Eisen überhaupt noch nicht, oder es war ihnen noch ein zu seltener und zu kostbarer Gegenstand, der lediglich zur Anfertigung von Waffen und wichtigen Werkzeugen verwendet wurde, nicht aber für Dinge, bei denen hölzerne Pflöcke ebenfalls gute Dienste leisten konnten. So haben die Malaien in der Zeit um Christi Geburt das Eisen schon gekannt, aber beim Schiffsbau verwendeten sie es nicht, weil es noch in zu geringen Mengen zur Verfügung stand.[3]) Diesen Grund hat schon Prokop völlig richtig erkannt, wenn er von den eisenlosen Schiffen in den indischen Gewässern sagte[4]):

,,Schuld hieran sind nicht, wie viele meinen, irgendwelche dortigen Gesteine, die das Eisen anziehen . . ., sondern der Umstand, daß Inder und Äthiopen weder Eisen noch etwas anderes, was hierzu notwendig ist, besitzen."

Speziell im klippenreichen Gebiet der Malediven vermied man die Eisennägel aber noch aus einem anderen Grunde, der in Ibn Batutas Reiseschilderung vom Jahre 1342/43 klar genug zutage tritt[5]): ,,Mit Kokosnußfaser werden die Balken der Schiffe Indiens und Yemens zusammengenäht, denn der Indische Ozean hat viele Klippen. Würde ein Schiff, das auf ein Riff aufstößt, mit eisernen Nägeln genagelt sein, dann müßte es zerschellen. Ist es aber mit Stricken genäht, so erhält es Elastizität und bricht nicht auseinander." Die Begründung ist unbedingt einleuchtend. Partsch und Herrmann vermuten nun, daß oberflächliche Beobachter willkürlich die Fortlassung von Eisen bei den Bewohnern der Malediven auf die Angst vor dem Magnetberg gedeutet hätten. Psychologisch wäre dies an sich denkbar, aber aus

---

[1]) In Joachim Camerarius Libellus gnomologicus, S. 112f.

[2]) A. a. O. S. 34. [3]) Vgl. Klio, 1929, S. 272/73.

[4]) Prokop, Bellum Persicum I, 19.

[5]) Ibn Batuta, Reise, Bearbeitung von Hans v. Mzik, S. 326., Hamburg 1911.

anderen und vor allem geographischen Gründen ist diese Auslegung der Magnetberg-Fabel unhaltbar.

Einmal gab es vor 2000 Jahren und auch noch in neuerer Zeit eisenlose Schiffchen massenhaft auf der Welt. Warum ist nirgendwo sonst, etwa durch die Jahrhunderte berühmten Lederboote der Bewohner der bretonischen Küste, der Glaube entstanden, die Eisenlosigkeit sei durch Besorgnis vor magnetischer Einwirkung zu erklären, oder durch die genähten Schiffe an der ostafrikanischen Küste, deren schon der Periplus maris Erythraei um 80 n. Chr. Erwähnung tut[1]), oder durch die von den Normannen nicht selten benutzten eisenlosen Schiffe, mit denen sie sogar gelegentlich von Grönland bis Island fuhren[2]), oder durch die noch von Olaus Magnus[3]) im 16. Jahrhundert erwähnten nordischen „navibus nervis et radicibus colligatis" ? Abgesehen davon hätte ein intelligenter und gewissenhafter Schriftsteller wie Ibn Batuta, der selbstverständlich die bei den Arabern allenthalben verbreitete Magnetberg-Fabel kannte und der obendrein volle 1½ Jahre persönlich auf den Malediven lebte, wohl niemals unterlassen, darauf hinzuweisen, daß die Eisenlosigkeit der auf diesen Inseln verkehrenden Schiffe mit dem Magnetberg in Zusammenhang gebracht worden sei. Weiterhin betont Ptolemäus, bei den Maniolae-Inseln würden hölzerne Nägel zur Zusammenfügung der Schiffsteile verwendet, während auf den Malediven diesem Zwecke Bast dient. Außerdem aber paßt Partschs Deutung der Maniolae auf die Malediven geographisch auch nicht im entferntesten zu des Ptolemäus Lokalisierung. Die Malediven liegen auf dem Wege zwischen Arabien und Indien bzw. Ceylon, der zu Ptolemäus' Zeit seit vielen Jahrhunderten rege befahren wurde, auf dem daher für gespenstische Schrecken nach Art des Magnetberges wahrhaftig kein Platz war. Ptolemäus erwähnt die Inselgruppen der Malediven und Lakkadiven obendrein deutlich an anderer Stelle, nämlich im Taprobane-Kapitel, wo es heißt[4]): „Vor Ceylon (Taprobane) liegt eine Masse von Inseln. Man sagt von ihnen, es seien an Zahl 1378". Die Malediven, aus Korallenatollen bestehend, sind der inselreichste Archipel des ganzen Indischen Ozeans. Immerhin beträgt ihre Zahl nur 175. An der stark übertriebenen Zahl des Ptolemäus wird man sich aber um so weniger stoßen dürfen, als früher auf ihnen ein Herrscher residierte, der sich stolz Sultan der 13 Provinzen und 12000 (!) „Inseln" nannte, ja, der Name der Lakkadiven = „Lakscha Dwipa" bedeutet gar: 100000 Inseln! Ptolemäus nennt eine ganze Anzahl der wichtigsten „1378" Inseln zudem mit Namen, z. B. Alaba, Ammina, Bassa, Monache usw. Tomaschek will Ammina mit der heutigen Malediven-Insel Manah identifiziert wissen[5]); sprachlich scheint mir Monache noch mehr an diese moderne Bezeichnung

[1]) Periplus maris Erythraei, Kap. 15.

[2]) Oskar Montelius, Der Handel in der Vorzeit, in der „Prähistorischen Zeitschrift", 1911, S. 278.

[3]) Olaus Magnus, Historia de gentibus septentrionalibus, Lib. IV. Rom 1554. [4]) Ptolemäus V, II 4, 2.

[5]) Pauly-Wissowas Realenzyklopädie, Bd. I, Sp. 1852.

anzuklingen. Jedenfalls dürften dem Ptolemäus die Malediven und Lakkadiven recht gut bekannt gewesen sein, und es ist daher wohl völlig ausgeschlossen, daß er an ganz anderer Stelle desselben Archipels nochmals unter dem Namen der 10 Maniolae gedenken soll, an einer Stelle, die sich obendrein ausschließlich mit den Gebieten der Erde im äußersten Osten beschäftigt. Selbst der üblichen Gleichsetzung der Maniolae mit den Nikobaren, die zur Meridianangabe des Ptolemäus passen würde, muß man sehr skeptisch gegenüberstehen. Einmal dürfte nämlich Ptolemäus auch die Nikobaren bereits unter dem Namen Sindae aufgeführt haben, dann aber schreitet er bei Aufzählung der Inselgruppen Südostasiens deutlich von West nach Ost fort, erwähnt schließlich als östlichsten Archipel, nahe bei den „Orientalis finis insulae", die drei „Satyrinseln" unter dem 171. Meridian, deren Identität mit Borneo, nach Volz' Untersuchung[1]), kaum noch zweifelhaft sein kann, und fährt fort[2]):

„Es wird erzählt, daß ihre Bewohner Schwänze haben, wie man die Satyre darstellt. Hier (!) sollen auch andere zusammenhängende Inseln liegen . . . (siehe oben)."

Wenn hinterher als Meridiangrad der Maniolae der 142. angegeben wird, so scheint mir einfach ein Lese- oder Schreibfehler eines Abschreibers vorzuliegen, da sonst das „hier" zum vollendeten Unsinn wird. Vielleicht muß es statt 142 richtig 172 heißen? Daß die „Satyrinseln" schon in pazifischen Gewässern zu suchen sind, ist, glaube ich, nie bestritten worden. Wie kann da ein die Nähe andeutendes „hier" auf die Nikobaren oder gar auf die Malediven bezogen werden, welch letztere von Borneo nicht viel weniger weit entfernt sind als Neufundland von der deutschen Nordseeküste? Das scheint mir völlig ausgeschlossen!

Es kommt aber noch ein Weiteres hinzu: Die Beschreibung des Ptolemäus von den im Bereich der Maniolae herrschenden Schiffersitten paßt Wort für Wort zu den Gewohnheiten der Malaien, die schon in vorchristlicher Zeit im Bereich der Sundainseln und der Philippinen sich auf der See betätigten. Auf meine Frage bezüglich einer Verwendung oder Nichtverwendung von eisernen Nägeln im Bau der malaiischen Schiffe antwortete mir Dr. Djamal Udin, ein bis vor kurzem in München lebender Malaie, der die malaiische Geschichte und Kultur gründlichst kennt, in einem Brief vom 14. Mai 1929 folgendes: „Beim Schiff- und Hausbau verwendeten die Malaien nie eiserne Nägel, sondern hölzerne (oder Nägel von Bambus und Palm, je nach dem Zweck der Verwendung). Warum die Malaien keine eisernen Nägel verwendeten, trotz ihrer Kenntnisse der Eisenbearbeitung, dürfte meines Erachtens wohl darin begründet sein, daß eiserne Werkzeuge und Geräte damals zu den seltenen Dingen gehörten. Nur Waffen werden aus Eisen verfertigt. Und wozu braucht man Eisen, wenn hölzerne sowie bambusne Gegenstände für denselben Zweck für damalige Verhältnisse ebensogut (und ökonomischer)

[1]) Geograph. Zeitschrift, 1911, S. 33.
[2]) Ptolemäus-Ausgabe, S. 133. Basel 1590.

waren?" Diese wirtschaftliche Erklärung des Verzichts auf eiserne Nägel mutet ungleich glaubhafter an als die mystisch-physikalische des Ptolemäus, die offenbar von Seefahrern anderer Rasse stammten (Chinesen?), weil diese sich nicht zu erklären vermochten, weshalb keine Eisennägel zur Verwendung kamen. Der Umstand, daß auch im malaiischen Hausbau nur hölzerne Nägel im Gebrauch waren, beweist überzeugend, daß die Sitte nicht der Furcht vor dem Magnetberg ihre Entstehung verdankte.

Nun aber wird auch der zunächst ganz unverständliche letzte Satz im Maniolae-Absatz des Ptolemäus klar, wenn wir die bei den Malaien üblichen Seefahrer-Gewohnheiten zu Rate ziehen. Ptolemäus schreibt: „Deshalb (d. h. aus Angst vor dem Magnetberg) behaupten sie, würden ihre Schiffe auf trockenem Lande über Balken in Sicherheit gebracht".

Mit diesem Satz wußte ich selber nichts anzufangen und auch sonst niemand, den ich befragte, bis mir wieder Dr. Udins wertvolle Auskunft die denkbar einfachste Lösung gab: „Die Malaien bringen ihre Schiffe nach jeder Fahrt immer ins Trockene, und zwar ruht das Schiff dann auf einem Balkengerüst so wie in einem primitiven Werft unserer Tage . . . Es ist sehr ratsam, um sie nicht auf dem Wasser treiben zu lassen, da die Möglichkeit besteht, daß sie eines Tages von selbst fortfahren . . . aber nicht wegen des Magnetberges, sondern wegen des Landwindes, der von der Küste ins Meer weht, und wegen der Seeströmung".

Es kann demnach wohl in der Tat kein Zweifel bestehen, daß die von Ptolemäus erwähnten eisenlosen Schiffe der Maniolae, die mit hölzernen Nägeln zusammengefügt und am Lande auf einem Balkengestell bis zur nächsten Fahrt gesichert untergebracht werden, malaiisch gewesen sind. Die Furcht des Gewährsmannes vor dem angeblichen Magnetberg muß schon ans Krankhafte gegrenzt haben, wenn er nicht nur die harmlose Eisenlosigkeit der Schiffe auf den Magnetberg zurückführte, sondern gar schon das natürliche Abtreiben eines unbemannten Bootes in der Seeströmung auf die Anziehung eines fernen Magnetberges zu deuten geneigt war.

Die Sunda-Inseln, insbesondere Sumatra und Java als wichtigste, lagen zur Zeit des Plinius (der auch etwas vom Orang Utan weiß[1])) längst im Schiffahrtsbereich der Chinesen und Inder. Java, das schon in seinem Namen (Jabadiu = „Hirse"- oder „Gersten"insel bei Ptolemäus) unverkennbar indische Benennung verrät, wurde im 1. vorchristlichen Jahrhundert von indischen Brahmanen besiedelt[2]) und stand in den Tagen des Marinos von Tyrus unzweifelhaft im ständigen Verkehr sowohl mit Indien wie mit China.[3]) Erschien doch im Jahre 132 n. Chr. sogar schon eine offizielle Gesandtschaft aus Java am chinesischen Kaiserhof, wie die Han-Annalen zu berichten wissen.[4])

---

[1]) Plinius, nat. hist. VII, 17.

[2]) Wacker in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie, Bd. IX, 2, Sp. 1290.

[3]) Herrmann, ebendort, Bd. IX, 1, Sp. 1177.

[4]) T'oung pao, 1912, S. 457.

Wenn man sich diese Tatsachen in Verbindung mit der sicheren, gleichzeitigen, chinesischen Kenntnis des Kompasses vergegenwärtigt, so ergeben sich bezüglich der Magnetberg-Fabel wichtige, neue Aufschlußmöglichkeiten. Zunächst einmal bleibt in rein sprachlicher Hinsicht zu beachten, daß der Name der in der Nähe der Satyrinseln gelegenen Inseln Maniolae (Singular offenbar Manoola) ganz merkwürdig an den früheren Namen der Philippinen-Hauptinsel Luzon anklingt: Manila. Heute nur noch Name der im Jahre 1569 gegründeten Stadt, ist der Inselname Manila malaiisch (nach Dr. Udin: ma nila = grünlich werdend) und scheint auf sehr alte Zeit zurückzugehen. Gegen sprachliche Ähnlichkeiten und darauf aufgebaute Beweise pflege ich selbst in der Regel außerordentlich skeptisch zu sein, da nachweislich unerhört viel Unfug mit zufälligen Lautanklängen getrieben worden ist. Wenn jedoch die Namensähnlichkeit so überraschend groß ist wie zwischen Maniola und Manila und wenn die sonstige geographische Beweisführung so stark zu Hilfe kommt wie in diesem Fall, so verdient die Identität der sprachlichen Bezeichnungen doch größte Beachtung.

Sobald aber in der Tat die Chinesen zu gewissen Jahreszeiten von ihrem alten Haupthafen Kattigara (Hangtschou) aus über die Sulu- und Celebes-See zur Sundastraße und durch diese in den Indischen Ozean gefahren sind, und zwar unter Zuhilfenahme des Kompasses, so ergibt sich folgendes Bild. Sie mußten zunächst mehrere hundert Kilometer ziemlich genau südwärts über offenes Meer segeln, bevor sie die Philippinen erreichten. Bei solchen Gelegenheiten fuhren die Schiffe also genau in der Richtung, in die ihr „Anzeiger des Südens" wies, denn die magnetische Deklination ist in jenen Gewässern nahezu Null. Ob den Chinesen der große Reichtum der Philippinen an Eisenerzen schon bekannt war, sei dahingestellt; sehr wahrscheinlich ist es wohl nicht. Doch auch ohne eine solche Kenntnis mochte unter den obwaltenden Umständen die irrige Vorstellung aufkommen, daß auf den Inseln selbst eine geheimnisvolle Kraft wirke, die die Kompaßnadel und mit ihr das Schiff an sich heranzog. Nun fanden sie auf diesen Inseln malaiische Bewohner vor, die das Eisen zwar kannten, aber für ihren Schiffbau nicht benutzten. Was lag da näher als der Gedanke an einen nahen Magnetberg, um die sonst unverständliche Tatsache zu deuten? Jedenfalls gewänne man mit einer solchen Annahme ein psychologisches Motiv, warum gerade den Philippinen oder doch den Inselmeeren in ihrer Umgebung nachgesagt worden sein könnte, des Magnetbergs Stätte zu sein. — Mehr als ein Versuch einer Erklärung wollen diese Darlegungen natürlich nicht sein.

Die Chinesen, die in mehreren Epochen ihrer Geschichte so Bedeutendes zur See geleistet haben, die schon 1½ Jahrhunderte vor Ptolemäus Verkehr mit Ostafrika unterhielten, die später, unter Kublai Khan im 13. Jahrhundert, sogar überseeische Feldzüge gegen Japan (1275 und 1281) und selbst nach Java (1293) unternahmen, müssen in den Tagen des Periplus in der Celebes-See und den angrenzenden Meeren wenigstens oberflächlich Bescheid gewußt haben, ähnlich wie sie in Marco Polos Tagen von den „7440 Inseln"

dieser Gebiete erzählt haben.[1]) Hat doch Marinos' Blick wahrscheinlich schon weiter nach Osten gereicht, als die Ptolemäus-Karte erkennen läßt. Herrmann betont[2]), Ptolemäus müsse Angaben des Marinos, die sich bis zum 225. Meridian des Ptolemäusschen Gradnetzes erstreckten, auf 180° zurückverlegt und dadurch eine starke Verzerrung des geographischen Bildes verschuldet haben. Worauf sich diese Behauptung stützt, ist mir nicht bekannt. Daß des Ptolemäus' Angaben für den fernsten Osten recht ungenau sind, ist ja nicht zu bestreiten.

Daß den Chinesen der Begriff des Magnetberges, und zwar eines im Süden liegenden, noch in späterer Zeit vertraut war, geht hervor aus einer um die Mitte des 11. Jahrhunderts n. Chr. verfaßten Chronik des Sosung, auf die Klaproth[3]) hingewiesen hat. Damals scheinen sie eine Fahrt östlich Borneo zur Sundastraße nicht mehr ausgeführt zu haben, was vermutlich mit der Festsetzung weiterer, als Seeräuber tüchtiger Malayen auf den Philippinen in Zusammenhang stand. Aus Marco Polos Reisewerk ist zu ersehen, daß man zu seiner Zeit von Zeitun durch die Südchinesische See mit dem winterlichen Nordost-Monsun fuhr[4]), vermutlich abermals unter Heranziehung der Kompaßnadel (von der freilich der naturwissenschaftlich leider ganz uninteressierte Polo nichts meldet). Und siehe da, in dieser Zeitperiode des Mittelalters verlegen die Chinesen den Magnetberg in der Tat an die Festlandsküste von Tongking oder Cochinchina. Es heißt nämlich in jener Chronik des Sosung: „An den Vorgebirgen und Landzungen des Tschanghai gibt es Untiefen und Magnetsteine in solcher Anzahl, daß, wenn die großen, fremden Schiffe, die mit Eisenplatten beschlagen sind, sich nähern, sie davon angezogen werden und niemals über diese Stellen hinwegkommen, die im Südmeer sehr zahlreich sind."

Die gleichen Befürchtungen waren in genau derselben Zeit in Indien heimisch. Der in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts lebende Radscha von Dhara, namens Bhoja, warnte vor der Verwendung eiserner Nägel in Schiffen, um die Gefahren magnetischer Anziehung zu vermeiden.[5]) Bis ins 15. Jahrhundert hinein ist im Bereich des Indischen Ozeans dieselbe Fabel zu verfolgen, denn noch in dieser Zeit berichtet ein italienischer Pilger zum Heiligen Lande, daß alle Schiffe, in denen sich Eisen fände, „sobald sie das Wasser berühren, dort auseinanderbrechen und durch eine geheime Kraft sogleich in Stücke zerfallen. Deshalb werden alle Schiffe, mit denen man jenes Meer befährt, nicht durch Eisen oder durch Stahl zusammengefügt, sondern mit Holzpflöcken verbunden."[6]) Ich möchte es nun schwerlich für einen Zufall halten, daß auch die Araber den Magnetberg an Orten vermute-

[1]) Marco Polo, Buch III, Kap. 4.

[2]) Pauly-Wissowas Realenzyklopädie, Bd. IX, 1, Sp. 1175.

[3]) Klaproth, Lettre à M. le baron de Humboldt sur l'invention de la boussole, S. 117. Paris 1834.

[4]) Marco Polo, Buch III, Kap. 5.

[5]) Partsch a. a. O., S. 32, Anm.

[6]) Alessandro Ariosto, Viaggio nella Palestina e nel Egitto, ed. G. Ferraro, S. 51/52. Ferrara 1878.

ten, die von ihrer Urheimat und ihrem besonders wichtigen Schiffahrtsgebiet im Roten Meer aus südwärts lagen. Es scheint hiermit erwiesen zu sein, daß sie den Magnetberg ebenfalls in der Richtung der Kompaßnadel suchten. Diese war ihnen im Jahre 854 unter dem Namen Qaranût, wie Wiedemann gezeigt hat[1]), sicher bekannt, und da sie, wie die Chinesen, nicht die Nord-, sondern die Südweisung der Magnetnadel beachteten, ist die Wahrscheinlichkeit um so größer, daß sie die Kunst der Kompaßsteuerung von den Chinesen übernommen haben.

Den Beweis, daß die Araber die Magnetnadel nach Süd orientiert dachten und infolgedessen in dieser Richtung auch den Magnetberg annahmen, liefert eine persische Anekdotensammlung „Gâmi 'al Hikajat", auf die im Jahre 1907 Eilhard Wiedemann, auf Grund eines Hinweises von Prof. Houtsma-Utrecht, aufmerksam machte. In ihr ist unter anderem eine Seereise vom Jahre 1232/33 beschrieben, worin zu lesen steht[2]): „Der Meister (Mu' allim), welcher Kapitän war, wurde am Wege irre. Sofort brachte er ein hohles Eisen in Gestalt eines Fisches heraus und warf es in einen Teller mit Wasser. Es wendete sich und gelangte in der Qibla-Richtung (d. h. nach Süden) zur Ruhe. Der Kapitän nahm auf Grund jener Richtung diesen Kurs . . . Als ich den Sachverhalt probierte, verhielt es sich so. Wie das kommt, weiß Gott, und kein Kluger kommt hinter das Geheimnis hiervon."

Die Entwicklung der Vorstellung vom Magnetberg läßt sich unabhängig voneinander verfolgen bei den christlichen Völkern Europas, bei den Arabern, Indern und Chinesen. Die beiden ersteren Gruppen haben sie am phantastischsten ausgestaltet, und es ist schwer zu sagen, welcher von beiden die Palme gebührt hinsichtlich der Erfindung grausiger Einzelheiten, die mit dem Schiffsschreck verbunden waren. Die arabische wissenschaftliche Geographie beschäftigt sich mehrfach mit ihm, schreibt ihm aber verschiedene Lagen und auch verschiedene Namen zu. Der im 10. Jahrhundert lebende Abulfeda gibt an[3]), der Berg heiße Alkheranij und liege „im Osten von Melinde", 100 Meilen entfernt und in einer Südausdehnung von 50 Meilen. Bei Abulfeda fehlen dem Berge alle schrecklichen Züge; er wird als „den Reisenden wohlbekannt" bezeichnet, ja, es wird ihm gar nachgesagt, auf seinem Rücken gebe es ein Eisenbergwerk und eine Magnetgrube. Wesentlich anders lautet der Bericht des im 11. Jahrhundert lebenden, sehr bedeutenden Geographen El Edrisi. Hier heißt der Berg Murukeïn und liegt südlich der Bab el Mandeb-Straße. Unter Berufung auf das sagenhafte „Buch der Wunder" (verfaßt im 10. Jahrhundert) teilt Edrisi mit[4]): „Kein Schiff mit eisernen Nägeln fährt an diesem Berge vorbei, ohne angezogen und fest-

[1]) Beihefte der physikal.-medizinischen Sozietät in Erlangen, Bd. 36 (1904), S. 309.

[2]) Berichte der Deutschen Physikalischen Gesellschaft, 1907, S. 765.

[3]) Abulfeda, Geographie, ed. M. Reinaud, Bd. II, S. 207, Paris 1848.

[4]) Edrisis Geographie, Ausg. Amédée Jaubert, Bd. I, S. 16. Paris 1840.

gehalten zu werden, daß es nicht mehr loskommt." Zu dieser Darstellung könnte eine Kenntnis des Ptolemäus sehr wohl beigetragen haben.

Am anschaulichsten aber, zwar nicht in bezug auf erdkundliche Korrektheit, wohl aber hinsichtlich der psychologischen Einstellung eines abergläubischen Schiffervolkes zum Märchen vom Magnetberg ist eine Erzählung der berühmten, dem 9. Jahrhundert entstammenden Märchensammlung „Tausendundeine Nacht". Die hierin enthaltene „Geschichte des dritten Kalenders und Königssohnes" berichtet von dem Prinzen Agib eines nicht genannten Königsreiches, der mit 10 Schiffen „auf Entdeckungen jenseits meiner Inseln" auszog. Nach 40tägiger Seefahrt wird die Flotte von einem schweren Sturm betroffen und irrt weitere 10 Tage herum, ohne zu wissen, wo sie sich befindet. Endlich kommt Land in Sicht: ein Matrose meldet, er habe geradeaus eine große, schwarze Wand erblickt: „Bei diesem Bericht wechselte der Steuermann die Farbe, warf mit einer Hand seinen Turban aufs Verdeck und schlug sich mit der anderen ins Gesicht: ‚O Herr', rief er aus, ‚wir sind verloren! Keiner kann von uns der Gefahr entgehen, in der wir uns befinden . . . Morgen Mittag werden wir in der Nähe jener schwarzen Wand sein, die nichts anderes als der schwarze Berg oder Magnetberg ist. Vermittelst der Nägel und anderen Eisens wird jetzt von ihm deine ganze Flotte angezogen; sind wir aber morgen bis auf eine gewisse Entfernung näher gekommen, so wirkt die Kraft des Magnets so stark, daß die Nägel losgehen und sich an jenen Berg hängen werden. Deine Schiffe fallen dann auseinander und gehen unter.'" Es kommt dann in der Tat alles so, wie es der Steuermann verkündet hat. Die Schiffe mit der Mannschaft versinken am nächsten Mittag, Agib wird als einziger nach allerhand seltsamen Abenteuern gerettet.

Ich möchte es nicht für einen Zufall halten, daß „1001 Nacht" mit dieser Geschichte demselben 9. Jahrhundert entstammt, für das sich auch die früheste sichere arabische Vertrautheit mit dem Kompaß nachweisen läßt (siehe oben). Fast sieht es so aus, als habe die Menschheit die ungeheuren Segnungen dieses wertvollsten nautischen Instruments anfänglich stets erkaufen müssen mit schweren psychischen Angstzuständen vor grausigen Gefahren in unbekannten Meeresteilen, weil man sich das Wunder der richtungweisenden Nadel nicht anders zu erklären wußte als mit einer ungeheuren magnetischen Kraft, die die Schiffe bei allzu starker Annäherung mit Untergang bedrohte.

Ich glaube aber, man kann und muß wohl sogar noch einen Schritt weiter gehen. Ich möchte der Meinung Ausdruck geben und hoffe für sie gewichtige Gründe beigebracht zu haben, daß die Magnetberg-Fabel allenthalben durch eine Kenntnis des Kompasses erst angeregt und ohne diese gar nicht möglich gewesen ist. Die zwei oder drei Hinweise der antiken Mittelmeer-Literatur auf Magnetberge halte ich für reine Reflexe von chinesischen Anschauungen aus einer Zeit, in der die Chinesen sich des Kompasses schon bedienten. Bei den mittelalterlichen Arabern

kommen die ersten Hinweise auf einen Magnetberg in weiter Ferne bezeichnenderweise wieder ungefähr gleichzeitig mit der ältesten, nachweisbaren Vertrautheit mit dem Kompasse auf, und auch im westeuropäischen Kulturkreis halten die Benutzung des Kompasses und die Angst vor dem Magnetberg ziemlich genau gleichzeitig ihren Einzug. Das kann schwerlich ein bloßer Zufall sein und berechtigt meines Erachtens zu obiger Behauptung, daß zwischen Kompaß-Verwendung und Magnetberg-Fabel ein inniger und unlöslicher Zusammenhang besteht.

Bei den europäischen Völkern finden sich, etwa seit dem 12. Jahrhundert, die Magnetberg-Beklemmungen. Inwieweit eine Beeinflussung durch orientalische Anschauungen vorliegt, wird sich nicht leicht ermitteln lassen, aber es ist wahrscheinlich, daß eine solche, vielleicht während der ersten Kreuzzüge, erfolgt ist. Die älteren Seefahrer-Märchen, wie etwa die irische Brandans-Sage, die in der Hauptsache dem 7. bis 8. Jahrhundert entstammt, weist bezeichnenderweise noch keine Spur vom Magnetberg auf, obwohl ihre Helden alles, was damals an fabelhaften Ländern und Meeren in der Überlieferung lebte (Klebermeer, Dunkelmeer, glückliche Inseln, schwimmende Inseln usw.), persönlich kennenlernen. Wohl aber enthält die etwa zwischen 1170 und 1180 aufgezeichnete, an märchenhaften Zügen ebenfalls überreiche Sage vom „Herzog Ernst" auch eine Begegnung mit dem Magnetberg. Eine Kenntnis des Kompasses in Europa ist bisher frühestens für das Jahr 1195 erweislich, in dem der Engländer Alexander Neckam sowohl der auf einer Spitze sich drehenden wie der schwimmenden Magnetnadel als einer von Schiffern viel geübten Sitte Erwähnung tut.[1]) Sicher wurde also damals der Kompaß schon seit Jahrzehnten in europäischen Gewässern benutzt, so daß die Vermutung, die Erwähnung des Magnetberges in der „Herzog Ernst"-Sage stehe mit einer dunklen Kunde vom Kompaß in Zusammenhang, Hand und Fuß hat. Die Sage selbst erzählt: „Dieweil naht ihr Kiel und Schiff je länger je mehr zu einer Todesstatt und ward gar schier von dem Magneten, der da Kraft hat, Eisen an sich zu ziehen, gefangengenommen und -gehalten, als daselbst ging desMagneten Schein und Flammen aus dem Wasser, davon ihr altes Schiff entzwei brach und dann mit ihnen auf das Grieß rannte, das viel sorglicher und schädlicher ist als das Wasser des Meeres. Von solchen ausschießenden Feuerstrahlen aus dem Magneten wurden viele große und hohe Segelbäume angezündet und abgebrannt."[2]) Was hier mit „des Magneten Schein und Flammen" gemeint ist, läßt sich nicht ermitteln, ist aber auch nicht wesentlich. Peschel vermutet[3]), es liege eine Verwechslung mit dem Diamanten vor, doch scheint mir diese Erklärung etwas gezwungen.

Im Gudrunlied, das ums Jahr 1200 entstand, als der Kompaß sicher schon in Benutzung war, begegnen wir ebenfalls dem Magnetberg, allerdings

---

[1]) Franz Feldhaus, Ruhmesblätter der Technik, S. 432/33. Leipzig 1910.

[2]) Herzog Ernst-Sage, Ausg. Karl Partsch, S. II. Wien 1869.

[3]) A. a. O. S. 45.

in ziemlich harmloser Gestalt. Die Dichtung ist im tiefen Binnenland, in Bayern oder Österreich, entstanden, wo die Furcht vor dem geheimnisvollen Berge naturgemäß abklingen mußte. So spielt hier der Magnetberg nur eine ziemlich nichtssagende Rolle. Auf der Fahrt zum Normannenlande (dänische Inseln und Süd-Skandinavien, im Liede „Normandie" genannt), um die geraubte Gudrun zurückzuholen, gerät die Flotte der Hegelingen in den Bereich des Magnetberges und des Dunkelmeeres[1]):

„Wie gut die Anker waren, in das Finstre Meer
Hatten die Magneten sie doch hingezogen.
Die starken Segelbäume standen in den Schiffen krumm gebogen.
. . . . .
Wen die Magneten zögen hin bis an diesen Berg,
Wenn der die Zeit erwarte, daß andre Winde wehen,
So könn' er für die Seinen mit Gold auf alle Zeiten sich versehen.
. . . . .
Die Schiffe blieben stehen unbewegt und stet
Vier lange Tage, wähn' ich, oder wol noch mehr;
Nimmer fortzukommen, das fürchteten die Hegelingen sehr.
. . . . .
Nun wehte sonder Weilen der Wind sie von dem Berg
Wol sechsundzwanzig Meilen."

Hier erscheint also der Magnetberg in leidlich freundlichem Licht. Er ist überreich an edlem Metall und hindert die Schiffe nicht, davonzufahren, wenn gute Winde wehen. Man möchte fast vermuten, daß gelegentlich einfache Vorgebirge, die den Landwind abhielten, die nahen Küstengewässer zu bestreichen, in den Ruf gekommen sind, sie hielten ein Fahrzeug mit „magnetischen" Kräften in ihrem Bann.

Wesentlicher scheint mir die Feststellung, daß hier der „Magnetberg" für die von der holländischen Küste ausfahrenden Hegelingen deutlich in nördlicher Richtung angenommen ist. Für die westeuropäischen Seefahrer zeigte eben die Kompaßnadel nicht, wie für die Chinesen und Araber, nach Süden, sondern nach Norden. Infolgedessen mußte auch die geheimnisvolle Kraft, die den Kompaß beeinflußte, in nördlicher Richtung angenommen werden. Aus einer Äußerung des Brunetto Latini, die der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts[2]) entstammt, geht hervor, daß die Piloten jener Zeit noch Gewissensskrupel hegten, die „sehr nützliche" Einrichtung des Kompasses auf See zu verwenden, „aus Furcht, man würde sie der Zauberei beschuldigen", und daß die Matrosen sich weigerten, auf einem Schiff Dienst zu tun, wenn es ein Instrument an Bord habe, „das ganz und gar das Aussehen hat, als sei es mit Hilfe von Höllengeistern erfunden". Soviel wir wissen, hat aber diese köstliche Kulturdummheit sich ausschließlich auf die ganz besonders abergläubisch veranlagte italienische Bevölkerung beschränkt; von

[1]) Gudrunlied, Vers 1126—1135.

[2]) H. Major, The life of Prince Henry the navigator, S. 58. London 1868.

westeuropäischen Völkern sind solche psychischen Hemmungen nicht bekannt. Vielmehr bezeichnet der französische Palästinafahrer Jacques de Vitry schon ein halbes Jahrhundert früher, im Jahre 1218, die zum Nordstern weisende Magnetnadel als ,,den Schiffern auf dem Meer ganz unentbehrlich''.[1] Die weitverbreitete, historisch völlig unsinnige Sage, der Kompaß sei im Jahre 1301 in Amalfi von einem sagenhaften Italiener Flavio Gioja erfunden werden, verliert unter solchen Umständen den letzten Rest von Wahrscheinlichkeit. Vielleicht hat ein sonst nicht bekannter Amalfitaner lediglich das Verdienst gehabt, dem Aberglauben seiner Landsleute zu trotzen und die anderswo in Europa seit $1\frac{1}{2}$ Jahrhunderten schon benutzte, wertvolle Magnetnadel als Italiener auf seinem Fahrzeug einzuführen?

Tatsache scheint zu sein, daß der Kompaß bei den westeuropäischen Völkern früher als bei den südeuropäischen Völkern bekannt war und benutzt wurde. Bestimmte Schlüsse kann man hieraus nicht ziehen, da im 12. Jahrhundert, im Zeitalter der Kreuzzüge, fast alle wichtigeren christlichen Völker Europas mit dem Orient in Berührung kamen. Vermutungsweise habe ich auf dem Naturforschertag in Münster am 17. September 1912 die Frage aufgeworfen, ob bei den recht engen Handels- und Verkehrsbeziehungen, wie sie zwischen den Arabern Vorderasiens und den Ostseevölkern, insbesondere den Normannen, vom 8. bis 11. Jahrhundert bestanden — Araber kamen zur Ostsee, Normannen nach Bagdad[2]) —, nicht mit der Möglichkeit zu rechnen sei, daß die Kenntnis des Kompasses vom Zweistromland zunächst zu den noch heidnischen Normannen und erst später von diesen zu den anderen Völkern Europas gelangt sei. Ich gehe nicht so weit wie Schück, der die Meinung geäußert hat[3]), die kühnen normannischen Fahrten über offenes Meer in den nordischen Regionen seit dem 7. Jahrhundert ließen sich ohne Benutzung des Kompasses überhaupt nicht erklären, denn die ältere nordische Literatur des 11. und 12. Jahrhunderts verrät noch keine Spur einer Kenntnis des Kompasses, und wir sehen an zahlreichen anderen Beispielen (vorgeschichtliche Seefahrt auf Ost- und Nordsee, Malaien in der Südsee usw.), daß sehr wohl auch kompaßlose Seereisen über gewaltige Strecken freien Meeres unter schwierigen klimatischen Verhältnissen freiwillig oftmals unternommen wurden, aber die Möglichkeit, daß die Normannen früher als Engländer, Franzosen, Italiener usw. den Kompaß benutzt haben, ist dennoch nicht von der Hand zu weisen. Meine These einer Übertragung des Kompasses von den Arabern zu den Normannen hat Siegmund Günther gutgeheißen[4]): ,,Vergegenwärtigt man

---

[1]) Jacques de Vitry, Historia Hierosolomitana, Kap. 89.

[2]) R. Hennig, Abhandlungen zur Geschichte der Schiffahrt, S. 85—94. Jena 1928.

[3]) M. Schück, Zur Einführung des Kompasses in die nordwesteuropäische Nautik, im ,,Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik'', Bd. 4, S. 42.

[4]) Deutsche Revue XXXIX, S. 305.

sich die geographische Lage, so kann man recht wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit für die Übertragung des wichtigsten nautischen Orientierungsmittels aus dem Osten in die baltischen Provinzen und von da nach Norwegen eintreten."

Gegen diese These und für die Annahme einer direkten Wanderung des Kompasses von den Mohammedanern zu den romanischen Völkern in der Zeit der Kreuzzüge spricht freilich der Umstand, daß im Jahre 1254 Vincent de Beauvais die arabischen Bezeichnungen zohron und aphron für Süd und Nord verwendet, was ohne eine direkte Übernahme von den Arabern kaum erklärbar sein würde. Freilich hätte dann wohl auch die Südweisung der Nadel übernommen werden müssen.

Für unsere Untersuchung wichtiger ist die Frage, wie sich im Anschluß an die Bekanntschaft mit dem Kompaß die Vorstellung von einem fernwirkenden Magnetberg im Norden weiter entwickelte. Im Gudrunlied finden wir bereits den Magnetberg, der bis dahin nur im Umkreis des Indischen Ozeans gesucht wurde, irgendwohin in die nordischen Gewässer gerückt. Hier waren es die Seeleute eben von jeher gewohnt, ganz anders als im Indischen Ozean, nachts nach dem nördlichen Himmelspol zu steuern und somit die Nordrichtung als die nautisch wichtigste zu betrachten. Infolgedessen zeigte hier auch die Magnetnadel nach Norden, und ebenso mußte nun der Magnetberg in der Richtung auf den Polarstern zu liegen. Fast scheint es so, als habe man gelegentlich diesem Polarstern selber zeitweilig magnetische Kräfte zugeschrieben, denn Dante[1]) spricht einmal von dem Magneten, der „nach seinem Sterne schnellt". Andererseits macht sich die wunderliche Vorstellung geltend, daß die Unbenutzbarkeit der nördlichen Eismeere für die Schiffahrt lediglich durch dort vorhandene Magnetberge verschuldet werde. Die Walspergersche Weltkarte vom Jahre 1448[2]) enthält in den Nordmeeren den Vermerk: „In diesem großen Meer gibt es der Magnete wegen keine Schiffahrt" (in hoc mari magno non est navigatio propter magnetes).

Wie sich schließlich im ausgehenden Mittelalter die Vorstellungen vom Magnetberg des Nordens gestaltet haben, lehrt in merkwürdig eindringlicher Weise die Weltkarte des Johannes Ruysch, die im Jahre 1508 zu Rom erschienen ist. Auf ihr ist ganz nahe am Nordpol der sonderbare Vermerk eingetragen: „Ein hoher Felsen aus Magnetstein, 33 deutsche Meilen im Umfang; ihn bespült das Bernsteinmeer." In der Nähe von Grönland findet sich dann ein weiterer phantastischer Eintrag: „Hier fängt das Bernsteinmeer an. Der Schiffskompaß bleibt hier nicht mehr fest, und Schiffe, die Eisen an sich haben, können nicht mehr zurück." Die Zusammenbringung des Magneten mit dem Bernstein ist psychologisch interessant, da auch der geriebene Bernstein anziehende Eigenschaft, wie der Magnet, aufweist, so daß das Altertum ihm ebenfalls eine „Beseelung" zuschrieb[3]) und auch der

[1]) Dantes Göttliche Komödie, „Paradies", Gesang 12, Vers 30.
[2]) Abgebildet in Nansens „Nebelheim", Bd. II, S. 235. Leipzig 1911.
[3]) Plinius, nat. hist. XXXVII, 3.

oben schon erwähnte chinesische Schriftsteller des 4. Jahrhunderts, Kuo-pho, vom Magneten und vom Bernstein sagt[1]):

„Es ist wie ein Windhauch, der beide geheimnisvoll durchzieht und pfeilschnell sich mitteilt."

Der spukhafte Magnetberg geisterte nach Ruyschs Publikation noch etwa ein halbes oder ganzes Jahrhundert in der Literatur und in den Köpfen herum. So tut seiner Fracastoro im Jahre 1530, Martin Cortes 1545, Olaus Magnus 1554 und Livio Sanuto 1588 in gutem Glauben Erwähnung. Und noch im Jahre 1567 wurde das Scheitern einer Polarexpedition von Mogens Heinessen als eine Folge der von der grönländischen Küste ausgehenden magnetischen Wirkung angesehen.[2]) Dann war die Erkenntnis zu weit vorgeschritten, und zumal die Gesetzmäßigkeiten in der „Mißweisung" des Kompasses, auf die angeblich zum ersten Male Kolumbus während seiner Entdeckungsfahrt am 13. September 1492 aufmerksam geworden sein soll, die aber in Wahrheit schon im Jahre 1451 auf einem aus Rom stammenden, zur Zeit in Innsbruck befindlichen Kompaß nachweisbar ist und die den Chinesen bereits im Jahre 813 bekannt gewesen sein soll[3]), ließen ahnen, daß den angestaunten Leistungen der Magnetnadel doch andere Naturerscheinungen zugrunde liegen mußten, als man bis dahin angenommen hatte. Gilbert war es schließlich, der im Jahre 1600 zum ersten Male die Erde selbst als einen ungeheuren Magneten ansprach[4]) und damit der modernen wissenschaftlichen Erkenntnis kühn die Bahn brach. Diese kleidete er in die Worte: magnus magnes ipse est globus terrestris. Die einfach-brutale Deutung durch die Wirkung eines ungeheuren Magnetberges in sagenhaft weiter Ferne konnte nun, mit frohem Herzen, aufgegeben und die segensreiche Naturgabe in Gestalt des Kompasses fortan ohne begleitende Angstgefühle freudig ausgekostet werden: rejicienda est vulgaris opinio de montibus magneticis (Gilbert[5])).

---

[1]) Klaproth a. a. O., S. 125.

[2]) Adolf Erik Frhr. v. Nordenskjöld, Facsimile Atlas to the early history of cartography, S. 65. Stockholm 1889.

[3]) Gustav Hellmann in der „Meteorologischen Zeitschrift", 1900, S. 126.

[4]) F. Feldhaus a. a. O., S. 437.

[5]) William Gilbert, De magneta, magnetisque corporibus et de magno magnete Tellure, Physiologia nova, S. 42 und 98. Stettin 1633.

DREI VORLESUNGSANKÜNDIGUNGEN DES PAULUS NIAVIS IN LEIPZIG 1489.

VON L. BERTALOT.

Iohannes Trithemius schreibt in seinem 1492 vollendeten Liber de scriptoribus ecclesiasticis[1]) über Paul Schneevogel aus Eger: ,,Paulus Niavis, natione theutonicus, vir in litteris humanitatis egregie doctus et divinarum scripturarum non ignarus, philosophus et rhetor celeberrimus, ingenio praestans et disertus eloquio, docendo et scribendo varia in gymnasio Lyptzensi magnam nomini suo famam acquisiuit.“ Der Historiker des Leipziger Humanismus vermißt — allzu gewissenhaft — die Beweise für eine Lehrtätigkeit an der Universität und billigt vorsichtig nur ,,seinen zahlreichen Publikationen, die er fast ausnahmslos in Leipzig drucken ließ, sichern Einfluß auf die Studien“ zu.[2]) Der nicht minder gewissenhafte Biograph Schneevogels schreibt: ,,Er wird Privatunterricht gegeben und nebenbei seine schon zu Chemnitz begonnene schriftstellerische Tätigkeit mit Eifer fortgesetzt haben.“[3])

Es handelt sich um das Jahr 1489 und die nächstvorhergehenden und nächstfolgenden Monate, die Zeit zwischen der unfreiwilligen Aufgabe des Rektorats in Chemnitz, woselbst Niavis die Ratsschule zwei Jahre mit humanistischem Reformeifer geleitet, und seinem Eintritt in die Stadtkanzlei zu Zittau. Zunächst drängt sich die Vermutung auf, daß mehrere seiner zahlreichen in Leipzig gedruckten Schriften, obwohl keine einzige das Datum 1488, 1489 oder 1490 trägt, damals veröffentlicht wurden, und zwar im Sold der Verleger, deren Aufträge dem stellungslosen Schulmann willkommen sein mußten.[4]) Den Beweis hierfür liefert wenigstens für Martin Landsbergs Drucke der Epistolae mediocres und der Epistolae breues[5]) die Kollegankündigung I; denn die Abhaltung von Vorlesungen setzt natürlich

---

[1]) Basileae 1494 (Hain 15613) f. 138r = Coloniae 1531 f. 174r.

[2]) Gustav Bauch, Geschichte des Leipziger Frühhumanismus, Leipzig 1899, S. 25.

[3]) Aloys Bömer in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum ... Pädagogik 1905, 2. Abt. Bd. 16, S. 281.

[4]) Wenn er auch nicht zu den ,,Verbummelten Studenten“ im deutschen Buchgewerbe des 15. Jahrhunderts gehört, denen Ernst Schulz im Philobiblon II 1929 (September) S. 235/39 bes. 236 lesenswerte Betrachtungen gewidmet hat.

[5]) Nr. Xb 2 und IXa 2 (Hain 11727) der Bibliographie Aloys Bömers, Neues Archiv für sächsische Geschichte und Altertumskunde XIX, Dresden 1898, S. 85—94.

die Anwesenheit des Autors an der sächsischen Universität voraus. Die Anzeige ist durch glücklichen Zufall in einem Einblattdruck erhalten, der zugleich Reklamezettel des Verlegers ist. Die damals in Leipzig veröffentlichten Bücher Schneevogels verdankten somit ihr Entstehen nicht lediglich dem geschäftlichen Unternehmungsgeist der Drucker, sondern dienten der Lehrtätigkeit ihres Verfassers. Dasselbe gilt von seinen Ausgaben fremder Werke, von denen der Bibliograph acht verschiedene zusammengestellt hat, deren Zahl sich aber vermehren läßt. Wenn Niavis nach den Ankündigungen II und III über seine Ausgaben von Buonacorsos Reden über den wahren Adel[1]) und von Ficinos Übersetzung der *'Ερασταί* (Pseudo-) Platons Vorlesungen hielt, so dürfen wir das gleiche von seinen Ausgaben ciceronischer Reden, lucianischer Dialoge, platonischer Briefe, Basilius' Plaidoyer für die Lektüre der heidnischen Poeten annehmen.

Die doppelte Tätigkeit als Herausgeber und Lehrer auf dem Feld humanistischer Wissenschaft in diesem Umfang in der kurzen Spanne von 1½ Jahren vor und nach 1489 stellt eine mindestens quantitativ höchst beachtliche Leistung im Geist der neuen Zeit dar. Wie sie qualitativ zu bewerten, ist eine andere, schwierigere Frage. Wir können uns einer gewissen Skepsis nicht erwehren, wenn ein Sohn Egers, der 1478 in Ingolstadt baccalaureus und 1481 in Leipzig magister geworden, dann nach Verlauf einiger Schulamtsjahre an der sächsischen Alma mater Vorträge über platonische Philosophie hielt. Aber sicher haben die Verfasser der Dunkelmännerbriefe einem ehrlichen und ernsthaften Bundesgenossen Unrecht getan, wenn sie Schneevogels allerdings hölzernes Brieflehrbuch als liber vetus in einem Atem mit Alexanders Doctrinale, mit Iohannes de Garlandia und dem Cornutus nannten.[2]) Andererseits war es wohl kein großer Schaden, wenn Niavis vom Leipziger Katheder sich in die Kanzlei von Zittau und nachmals von Bautzen zurückzog.

Anlaß und Grundlage dieser Ausführungen ist ein Sammelband von neun Leipziger Niavis-Inkunabeln, der als Legat des Würzburger Bibliothekars A. Ruland seit 1874 in der vatikanischen Bibliothek eine Ruhestätte gefunden (Signatur Germ. Inc. IV 151). Seine Zusammensetzung ist folgende:

1. Leonardo Brunis Übersetzung von Basilius' Homilie von der Lektüre der alten heidnischen Autoren mit Niavis' Widmung an Erhard Puchner in Stulpen. 10 Blätter. Gesamtkatalog der Wiegendrucke Band III (1928) 3711.

2. Aurispas Übersetzung des 10. Totengesprächs Lucians nebst Pseudo-Petrarcas Lob der Eremitenzelle (= Petrus Damianus, Migne Patrologia latina 145, 246—251) mit Niavis' Widmung an den Pfarrer Thomas Friberger

[1]) Die Autorschaft des Pistojesen war also schon vor 400 Jahren in Leipzig bekannt; Hans Baron, Leonardo Bruni Aretino, Teubner 1928, S. 180—184 hat sie überflüssigerweise von neuem nachgewiesen.

[2]) Epistulae virorum obscurorum ed. Boecking (1864) 12, 238; ed. Aloys Bömer (1924) 17, 146.

in Freiberg. 8 Bll. Nach dem Berliner Exemplar beschrieben in Bömers Bibliographie S. 93 Nr. XV 4.

3. Maffeo Veggios Dialog von der Wahrheit, Philalethes, mit Niavis' Widmung an Erhard Puchner. 12 Bll. Beschrieben: Nachträge zu Hains Repertorium bibliographicum und seinen Fortsetzern, Leipzig, Haupt 1910, Nr. 358. Bömer S. 94 Nr. XV 7.

4. Rinuccis Übersetzung von Lucians Charon mit Niavis' Widmung an Apicius Colus. 8 Bll. Beschrieben: Nachträge . . . Nr. 209. Bömer S. 93 Nr. XV 3a.

5. „Elegantie latinitatis Magistri pauli Niauis vna cum modo epistolari" mit Widmung an den Altaristen der Iacobikirche in Chemnitz Erasmus. 38 Bll. Nach dem Exemplar der Wiener Nationalbibliothek beschrieben von Bömer S. 86 Nr. I 2, nach demjenigen der Gymnasialbibliothek Altenburg von Reichling in Appendices ad Hainii-Copingeri Repertorium bibliographicum III, 1907, S. 118.

6. Marsilio Ficinos Übersetzung der Platobriefe mit Niavis' Widmung an den Freiberger Canonicus Wilhelm von Eger. 30 Bll. Dies Exemplar beschrieben von Reichling VI, 1910, S. 123, das Leipziger Exemplar von Bömer S. 93 Nr. XV 2.

7. Die Abhandlung des Buonacorso de Montemagno über den wahren Adel mit Niavis' Widmung an den Presbyter Erasmus in Chemnitz. 12 Bll. Hain 3459. Beschrieben: Nachträge . . . Nr. 203, das vatikanische Exemplar speziell bei Reichling IV, 1908, S. 150.

8. „Liber de philozophia platonis". 6 Bll. Unter diesem Titel verbirgt sich Marsilio Ficinos Übersetzung des pseudo-platonischen Dialogs *Ἐρασταὶ ἢ περὶ φιλοσοφίας*. Einige Sätze aus der Zueignung an den mehrfach genannten Erasmus bei Gustav Bauch, Geschichte des Leipziger Frühhumanismus, 1899, S. 26 nach dem Breslauer Exemplar. Dies vatikanische Exemplar beschrieb Reichling IV, 1908, Nr. 1322, das Münchener Bömer XV 1.

9. „Dyalogus Magistri Pauli Niauis in qua litterarum studiosus cum beano . . . loquitur", demselben Erasmus gewidmet. 6 Bll. Dies vatikanische Exemplar beschrieb Reichling IV, 1908, Nr. 1287, das Leipziger Bömer S. 89 Nr. VI 2. Die Schrift ist eingehend behandelt von Aloys Bömer, Ein vergessener Vorläufer der Dunkelmännerbriefe in Neue Jahrbücher für das klassische Altertum . . . und für Pädagogik, Jahrgang 1905, 2. Abt. Bd. 16, S. 280—7.[1])

Die eben verzeichneten Büchlein entbehren (auch in ihren Widmungen) jeder Orts- und Zeitangabe. Sie werden von den Inkunabulisten nach den Typen (freilich nicht einhellig) dem Konrad Kachelofen in Leipzig zugewiesen, nur das 7. (Buonacorso) dem Moritz Brandis ebenda. Als Datum empfehle ich den Bibliographen die Angabe (um 1489). Das interessanteste

[1]) An letzter, 10. Stelle enthält der Band noch „Recommendacio artis humanitatis in lucii flori Epithomata magistri Christophori kupener in clara lipczk" (1488) (4 Bll.), welche Gustav Bauch l. c. 22 nach dem Zwickauer Exemplar bespricht.

an der in einen schlichten nichtssagenden Neuband gekleideten Sammlung sind zwei unscheinbare von zeitgenössischer Hand an die Spitze des 7. und 8. Büchleins gesetzte Texte: unsere Kollegeinladungen II und III: eine beredte Illustration des so beherzigenswerten — von der Zunft geflissentlich ignorierten[1]) — Programms, dem Ernst Schulz in seinen „Aufgaben und Zielen der Inkunabelforschung" (München 1924, Privatdruck, bes. S. 9, 20f.) eine klare und überzeugende Formulierung gegeben hat.

Die drei Kolleganzeigen des Niavis von 1489 haben ihre Vorgänger in den von mir in der Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts V, 1915, S. 1—24 mitgeteilten „Humanistischen Vorlesungsankündigungen im 15. Jahrhundert", in deren Reihe, wohl ins Jahr 1462, auch die damals dort übersehene zur Ergänzung hier an vierter Stelle nachgetragene Leipziger Intimatio von Vergils Georgica gehört.[2]) Als ihre Fortsetzung kann man die von Stephan Randlinger in der Festschrift für Josef Schlecht (Beiträge zur Geschichte der Renaissance und der Reformation, München, Datterer, 1917, 348—362) veröffentlichten „Vorlesungsankündigungen von Ingolstädter Humanisten aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts" betrachten.

I

Epistole mediocres vim quandam medii neque preruptam nimium breuitatem neque omnino stili extensionem continentes magister Paulus Niauis feria tercia hora quoque prima resumere incipiet. quibus profecto enodabit quodcunque dubium quod in mittendis solet epistolis incidere, non modo partes e quibus solent litterarum dictamina componi, verum eciam necesse sit necne quasque vel minimas habere huiusce particiones. Neque vero eas quidem ipsas ceu declamaciones in conficiendis oracionibus pronunciandisque in lucem dabit, sed illas quas in negociis tractandis mitti vel necessitas cogit vel amicicia quorundam impellit. quippe in his ipsis potest videri epistolis vis quedam et abdita propter res varie gestas et delectacio nonnulla ob contractam inter scribentes familiaritatem. Has reuera ita explanabit, ne vlla pars inculta maneat a declaracione.

In stuba communitatis collegii principis.
Exemplaria impressa plurimumque emendata apud baccalarium Martinum de Herbipoli in bursa Hummelsheins pro competenti venduntur precio.[3])

---

1) Schulz' Forderungen entsprechende oder entgegenkommende Inkunabelkataloge sind in Freiburg i. d. Schweiz, Prag, Stockholm, Upsala, aber nicht in Deutschland geschaffen worden.

2) Auf eine in 10 Distichen abgefaßte Vorlesungseinladung des Kaplans des Trierer Erzbischofs „ad studentes Treuiros" machte Ernst Schulz mich aufmerksam; gedr. Bl. 5^v—6^r der Iohann von Dalberg, Bischof von Worms, 1496 gewidmeten und in Mainz gedruckten Gedichtsammlung „Melpomene-con Iasonis Alphei Vrsini" (Hain 16104).

3) Der in der Münchener Universitätsbibliothek erhaltene Einblattdruck ist von Wilhelm Riedner in der Zeitschrift für Bücherfreunde N. F. III, 1912,

Intimacio.

Existimabant maiores nostri vehementer in capescendis optimarum arcium studiis profuturum, vt cum aut philosophie quis aut eleganti arbitraretur insudare facundie racioni, piam antiquitatem veluti numen quoddam et colere et obseruare. Siquidem ex ipsa summa relucet autoritas sublimitasque maximarum rerum, fidemque prestat firmam, animum propensum, concitat memoriam ac demum quemque disciplinarum studiosum et acuciorem reddit et abiliorem in sua facultate. Quas ob causas magister Paulus Niauis librum Platonis de philosophia nuncupatum resumere instituit, ipsumque ita explanabit, vt que ad eius cognicionis racionem spectant luce clarius a capite quidem ipso ad terminum vsque percipi queant. Quicunque igitur es insignium arcium auditor qui diuini Platonis doctrinam diu obpressam, diuina vero prouidencia nunc emergentem haurire cupis, qui achademicos colligere flores, poma degustare ortulumque deliciarum achademice plantatum consecratumque philosophie intueri desideras, accede atque concurre, agnosce antiquitatis suauitatem, platonicam expiacionem, stilum denique et grauitatem pre se et eleganciam ferentem. Quem si studio complecteris, inter iucandum precepta condisces ad mores vitamque beatam ducentia, inter ludendum industriam disserendi iocunde admodum et facile consequeris, spectabis archana philosophorum, ammiraberis concinnam mundamque oratorum tractacionem, nancisceris tandem iter quoddam, quo tutissime in omni litterarum genere proficiscaris.

Intimacio.

Si ex omnibus illustrium scriptorum et libris apprehendimus et voluminibus multa que non modo ad ex tempore dicendi facultatem verum quoque ad virtutem proxime accedunt, id tamen vehementer precipui putabant conducere studii humanitatis preceptores, vt eos quidem ipsos optimarum artium studiosi autores contuerentur, qui summa grauitate rerum dignitateque retenta humaniter ipsi comiterque scripsere. Ne forsitan seriis nimium sentenciis inherentes ieiuni atque horridi videamur (videantur *cod.*), sed que letam pre se agit speciem persequentes materiam esse diserti poterimus et faceti. Atque hec cum ita sint, profuture censentur maxime Bonacursi Pistoriensis oratoris preclari ac eruditi de vera nobilitate orationes; que sunt profecto ita conscripte velud essent in certamine nobilitatis apud patres conscriptos peracte a romanis adolescentibus, vt nobilior ex ipsis venustissimam romanarum virginum Lucreciam castissimamque obtineret. Alter multarum diuiciarum possessor, animi autem abiecti erat atque hebetis, alter vero mediocrium possessionum, ingenii tamen facilis clarique et pollentis. Itaque non minus iucunditatis percipit quis ac amiracionis, si quando

S. 280 veröffentlicht und auf der Tafel vor S. 285 im Facsimile wiedergegeben. In der Mitte des Textes hat das Original einen Druckfehler, den ich stillschweigend verbesserte: particionem. — Auch die Fehler der folgenden Intimationes sind mir nicht entgangen. Ihre Emendierung wäre unstatthafte Korrektur des Autors.

illud declamatorium genus complectitur. Accede igitur, ingenue adolescens, accede inquam qui veram cupis nobilitatis agnoscere racionem, inviseque (Invisereque *cod.*) collegii principis comunitatis stubam. Illic magister Paulus Niauis luce futura hora fere duodecima predictas ipse nobilitatis orationes interpretabitur, easque ita in lucem ducet, vt non solum summe ipsarum sed partes insuper oracionum sole clarius cognoscentur.

IV

Qui aruis, qui vineis, qui denique variis vel inserendis vel alio plantandis arboribus cultus laborque iocundissimus debeatur, Que preterea in educando alti animi equo alioque diuerso pecore sit cura, quid ouibus conducat et quantam in se apis munuscula experienciam habeant (habeat *cod.*), aliaque item multa, Si quisquam sit (quando quidem hec omnia litteris a maioribus demandata sunt) qui nescire nolit, limatissimum Virgilii Maronis legat opus, quod Georgica vocant, breue quidem corpore, sed amplum non quidem confictis, verum ex profunda philosophia verissimis, hoc ipsum (nam et alia eiusdem vatis opera in hoc nostro studentum collegio et lecta sunt et minime ignorantur) m. C. D. legendum instituit, summam professus diligenciam, eorum que conducunt queque dicenda sunt nichil penitus omissurus. Quoscunque igitur nosse oblectat quantus fuerit Mantuanus poeta (cum ex hoc opere solo, tametsi cetera non viderint, cognoscere possint), proxima feria tercia, cum hora fuerit diei vndecima, ad prefati magistri se habitacionem conferant, de tempore ac precio ceterisque ad id opus necessariis conuenturi.[1])

---

[1]) Diese Einladung steht auf dem Hinterdeckel von Hartmann Schedels Leipziger Vergil-Handschrift von 1462, cod. Monac. lat. 261, von Schedels eigener Hand kopiert, unmittelbar unter dem aufgeklebten als originageltenden Anschlagzettel Peter Luders zur Aeneisvorlesung (hrsg. von Wattenbach, Zs. f. Gesch. Oberrheins XXII, 161; Bertalot, Zs. f. Gesch. der Erziehung und des Unterrichts V, 1915, S. 4 Nr. 6). Luder war somit 1461/62 nicht der einzige Vergil-Interpret in Leipzig. Wer ist m⟨agister⟩ C. D.?

MITTEILUNG.

Den Lesern des Archivs für Kulturgeschichte sei das von W. Hofstaetter und U. Peters herausgegebene Sachwörterbuch der Deutschkunde, dessen erster Band (A—J) eben erschien[1]), angelegentlichst empfohlen. Handelt es sich doch um die lexikalische Aufzeichnung von Begriffsinhalten, die neben einer Ausdehnung auf Sprache und Boden zum bedeutenden Teil der Geschichte, treffender gesagt, der Kulturgeschichte entstammen. Die Erörterungen zum Begriff der ,,Deutschkunde" im vorliegenden Band selbst (geschrieben vom Schöpfer dieses Begriffes) tun dar, wieweit Geschichtliches einbezogen werden soll. Der Wille ist in die Tat umgesetzt, denn alle Zweige geschichtlichen Lebens, wie es sich in Religion, Recht und Verfassung, Wirtschaft, Kunst, Wissenschaft, Gesellschaft und deren organisatorischen Formen, in Kirche, Staat, Bildung und ,,Bewegung", offenbart, sind in Beziehung zur Entfaltung und Gestaltung der deutschen Kultur gesetzt. Der Vorzug dieses Nachschlagewerkes besteht in der Beschränkung auf eine möglichst geringe Zahl Stichwörter, so daß von den Bearbeitern größere Zusammenhänge ins Auge gefaßt werden konnten. Man soll nicht hadern, daß dies und das nicht stichwortartig hervortritt, sondern sich bequemen, die Dinge im größeren Zusammenhang nachzulesen. Dabei wird man finden, daß auf knappem Raume oft Probleme erörtert sind, über die man sich gegenwärtig anderswo nicht schnell unterrichten kann. Größeren Umfang nehmen ein die Artikel: Antike, Aufklärung, Baukunst, Bildhauerei, Drama, Germanen und die Ausführungen über Beziehung zu fremden Kulturen (vor allem zu England und Frankreich). Sympathisch wirkt der sprachreinigende Zug bei der Auswahl der Stichwörter und im Text, wobei man nicht hoffen kann, daß sich die beiden Begriffe Geistesphilosophie und Glaubensphilosophie durchsetzen werden und daß man die wertvollen Erörterungen über diese Sachgebiete an diesen Stellen suchen wird. H. S.

1) Sachwörterbuch der Deutschkunde. Unter Förderung durch die Deutsche Akademie hrsg. von W. Hofstaetter und U. Peters. Band I (A—J). Leipzig und Berlin 1930, B. G. Teubner.

